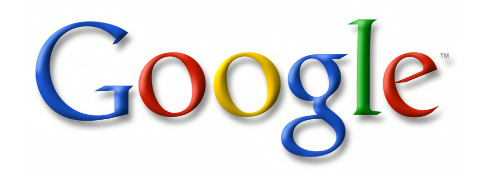

Google




LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

„Kantstudien“.
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 6.

Kants Begriff der Erkenntnis

verglichen

mit dem des Aristoteles.

Von

Dr. Severin Aicher.

Gekrönte Preisschrift.

Motto: Le coeur a des raisons que la raison ne comprend pas. Pascal.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1907.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft"
erhalten die „Kantstudien", sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Inhalts-Angabe.

Litteratur.

Aristotelis opera ed. Akad. Reg. Boruss. Berolini 1831 (mit Index Aristotelicus ed. H. Bonitz 1870).

Aristoteles, Metaphysik, übersetzt von H. Bonitz. Aus dem Nachlass herausgegeben von E. Wellmann. Berlin 1890.

J. Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I—IV, u. X—XIII. Berlin 1900 ff.

J. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Text der Ausgabe 1781 mit Beifügung sämtlicher Abweichungen der Ausgabe 1787. Herausgegeben von K. Kehrbach. 2. Aufl. Leipzig (Reclam).[1]

J. Kant, Vorlesungen über Metaphysik. Herausgegeben von Pölitz. Erfurt 1821.

J. Kant, Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von B. Erdmann. Leipzig 1884.

Commmentaria in Aristotelem graeca ed. cons. et auct. Akad. Liter. Regiae Borussicae:

V, 1: Themistius, Analytic. post. paraphrasis. ed. Wallies 1900.

V, 3: Themistius, In libros Arist. de anima paraphrasis ed. R. Heinze, 1899.

XV: Philoponus, In Arist. de anima libros commentaria ed. Hayduck, 1897.

Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles. 2 Bde. 1835—1842.

Chr. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. 3 Teile in 6 Bänden. Berlin 1835—1866.

A. Trendelenburg, Historische Beiträge. 3 Bde. Berlin 1846—1867.

Strümpell, Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen. Leipzig 1854.

Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig 1855.

Chr. A. Brandis, Übersicht über das aristotelische Lehrgebäude und Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger. Berlin 1860.

---

[1] Die Kritik der reinen Vernunft (Kr.) ist ausschliesslich nach dieser Ausgabe zitiert, die andern Schriften nach der Akademie-Ausgabe und soweit sie hier noch nicht erschienen sind, nach §§ oder sonstigen Angaben.

Chr. A. Brandis, Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reich. Berlin 1862—66.
F. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. 1867.
J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Deutsch von J. Schiel. Braunschweig 1868.
Fr. Ferd. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Leipzig 1870.
Hertling, Materie und Form bei Aristoteles. Bonn 1871.
Fr. Michelis, Kant vor und nach dem Jahre 1770. Braunsberg 1871.
A. Hölder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transscendentalen Deduktion der Kategorien. Tübingen 1873.
H. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. 1873.
G. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin 1874.
Fr. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig 1875.
A. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Leipzig 1876.
A. Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. 2 Bde. 1876—87.
Cl. Baeumker, Aristoteles' Lehre von den Sinnesvermögen. Leipzig 1877.
R. Biese, Die Erkenntnislehre des Aristoteles und Kants. Berlin 1877.
W. Windelband, Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie I, 1877.
B. Erdmann, Kants Kritizismus. Leipzig 1878.
Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen: II, 2, Aristoteles und die alten Peripatetiker. 3. Aufl. 1879.
J. Volkelt, Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnistheorie. Leipzig 1879.
H. Siebeck, Geschichte der Psychologie. I, 1 u. 2. Gotha 1880—84.
H. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2 Bde. 1881—92.
H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin 1885.
G. Thiele, Die Philosophie Kants nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwicklung dargestellt und gewürdigt. I, 1 u. 2. Halle 1882—87.
Chr. Sigwart, Logik. 2 Bde. 2. Aufl. 1889—93.
G. Heymans, Einige Bemerkungen über die sogenannte empiristische Periode Kants. Archiv für Geschichte der Philosophie II. 1889.
Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890.
A. Bullinger, Aristoteles' Metaphysik in Bezug auf Entstehungsweise, Text und Gedanken. München 1892.
M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Leipzig 1894. (Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W. 34.)

Ed. v. Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den 4 Perioden ihrer Entwicklung. 1894.
O. Willmann, Geschichte des Idealismus. 3 Bde. 1894—97.
E. Adickes, Kantstudien. Kiel und Leipzig 1895.
H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles. 2 Teile. Tübingen 1896—1900.
E. Adickes, Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems. Kantstudien I, 1897.
G. Simmel, Über den Unterschied der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile. Kantstudien 1897.
K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie: J. Kant und seine Lehre. Teil I. 4. Aufl. Heidelberg 1898.
H. Maier, Die Bedeutung der Erkenntnistheorie Kants für die Philosophie der Gegenwart. Kantstudien II u. III. 1898 f.
Ritter et Preller, Historia philosophiae graeco-romanae. 8. Aufl. Herausgegeben von Wellmann. Gotha 1898.
Fr. Paulsen, J. Kant. Sein Leben und seine Lehre. 3. Aufl. 1899.
H. Siebeck, Aristoteles. Stuttgart 1899.
B. Erdmann, Umrisse zur Psychologie des Denkens. Philosophische Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet. Tübingen 1900.
H. Maier, Logik und Erkenntnistheorie. Philos. Abhandl., Sigwart gew. Tübingen 1900.
Fr. Paulsen, Kants Verhältnis zur Metaphysik. Berlin 1900.
H. Vaihinger, Kant ein Metaphysiker. Philos. Abhandl., Sigwart gew. Tübingen 1900.
F. Staudinger, Der Streit um das Ding an sich und seine Erneuerung im sozialistischen Lager. Kantstudien IV, 1900.
W. Windelband, Vom System der Kategorien. Philos. Abhandl. Sigwart gew. Tübingen 1900.
M. Wartenberg, Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kantischen. Kantstudien V, 1901.
Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 9. Aufl. Berlin 1901.
Reininger, Das Kausalproblem bei Hume und Kant. Kantstudien VI, 1901.
H. Vaihinger, Aus 2 Festschriften. Beiträge zum Verständnis der Analytik und Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft. Kantstudien VII, 1902.
Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 2 Bde. 7. Aufl. 1902.
H. Cohen, System der Philosophie: I. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin 1902.
Thomsen, Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffes des Dinges an sich. Kantstudien VIII, 1903.
Fr. Paulsen, Kant und die Metaphysik. Kantstudien VIII, 1903.
Th. Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1903.
W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. 2 Bde. 3. Aufl. 1904.

R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 2. Aufl. Berl 1904.

A. Riehl, Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant. Kantstudien I 1904.

A. Riehl, Anfänge des Kritizismus. Methodologisches aus Kant. Kan studien IX, 1904.

Gomperz, Weltanschauungslehre. I. Methodologie. Jena und Leipzi 1905.

C. Sentroul, L'objet de la metaphysique selon Kant et selon Aristot Louvain 1905.

Einleitung.

Die Unterscheidung von Materie und Form in der Naturphilosophie des Aristoteles.

Aristoteles und Kant — an geistiger Grösse, an Tiefe des Gedankens vergleichbar — sind einander in der Art ihres Denkens, in der ganzen Richtung ihres Forschens doch sehr ungleich. Jeder von ihnen hat seine eigene Grösse, ein Jeder von ihnen kann nur an sich selbst und seiner Zeit gemessen werden, falls es überhaupt einen Massstab für den Gedanken gibt. Wie ein unaufhörliches Auf- und Niederwogen geht es durch die Geschichte der Wissenschaften und vor allem der Philosophie, und gerade an ihren bedeutendsten Vertretern zeigt sich dieses Auf- und Niederwogen am deutlichsten. Man bewundert sie, man denkt sie nach, man geht über sie hinaus und nur allzu rasch sind sie dem Gedächtnis entschwunden. Doch gerade darin zeigt sich die Grösse, dass sie nie lange vergessen sind; sie steigen immer wieder empor. Wenn die Wissenschaft durch die Skepsis in ihren Grundlagen getroffen und völlig ihres Inhaltes beraubt scheint, dann bewahrheitet sich immer wieder das Wort, das Aristoteles an den Anfang seiner Metaphysik gesetzt hat: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει,*[1]) und dieses Ringen nach Wissen zeigt sich dann mit elementarer Gewalt — es führt zurück zu den vergessenen grossen Denkern.

Es sind zwei Welten, welche der Philosophie ihre Probleme geben: die Welt des Seins und die Welt des Erkennens. So enge die beiden Gebiete aber auch zusammenhängen, so wenig Bedeutung das eine ohne das andere hat, so hat es doch lange gedauert, bis die philosophische Spekulation sich dem letzteren eingehender zuwandte. Nachdem sie aber einmal verquickt waren, konnten sie nicht mehr getrennt werden.

Ein guter Teil der philosophischen Denkarbeit aller Jahrhunderte ist in dem Bestreben aufgegangen, die Vermittlung zwischen Denken

[1]) Met. 980, a, 22.

und Sein, zwischen Subjekt und Objekt zu finden. Aber wer wollte behaupten, es sei eine vollbefriedigende Lösung gefunden? Und es werden verhältnismässig wenige sein, die hoffen, dass jemals eine solche gefunden werde.

Zwei Versuche, dieses schwierigste aller Probleme zu lösen, traten in der Geschichte der Philosophie besonders hervor — ebensowohl infolge der geistigen Kraft ihrer Begründer, als des harten Widerstreits, in den die beiden Systeme zu einander traten: es ist die Philosophie des Aristoteles, des Heros der alten, und das System Kants, des Bahnbrechers der neuen Philosophie. Das Problem ist das gleiche; der Weg zur Lösung gar verschieden und die Lösung selbst geradezu entgegengesetzt. Aristoteles schreitet vom Sein zum Denken fort, Kant vom Denken zum Sein. Beim ersteren fügt sich das Denken dem Sein, beim letzteren das Sein dem Denken. Was sie aber im tiefsten Grunde verbindet, was bei aller Verschiedenheit immer wieder als gemeinsames Merkmal hervortritt, ist die durchgreifende Unterscheidung von Formalem und Materialem, von Form und Stoff. Auf ihr ruht das ganze aristotelische System, ohne sie ist Kants Erkenntnistheorie unverständlich.

Aristoteles ist von der Untersuchung des Problems des Werdens, der Veränderung aus zu seiner Lehre von Form und Stoff gelangt. Schon Plato hatte zwischen Form und Stoff, zwischen den ewigen Ideen und den sinnlichen Erscheinungen scharf unterschieden, aber in dem Bestreben, die Ideen als die Gegenstände, die allein unser Geist erkennend zu erfassen vermag, möglichst weit der Sphäre des Unbeständigen, Veränderlichen, Sinnlichen zu entrücken, schuf er eine Kluft, welche die ohnedies schon rätselhafte Natur noch unverständlicher machte. Die Ideen standen als die Musterbilder hoch erhaben über ihren sinnlichen schwachen Nachbildern: In ihrer unerreichbaren Transscendenz konnten sie die Gewissheit des Wissens garantieren, aber sie hatten jede Bedeutung für die Naturerklärung verloren. Diese aber lag vor allem in dem Bestreben des Aristoteles. „Es muss wohl für unmöglich gelten,“ heisst es in seiner Metaphysik,[1] „dass die Wesenheit und dasjenige, dessen Wesenheit etwas ist, getrennt von einander existierten. Wie können denn also die Ideen, wenn sie die Wesenheiten der Dinge sind, getrennt von diesen existieren?“ Die Wesenheit eines Dinges muss naturgemäss als im sinnlichen Ding selbst wirksam angenommen

[1]) 991, b, 1 ff.

werden. Und dann: wie soll das Werden, das Entstehen und Vergehen erklärt werden, wenn nicht etwas besteht, woraus es wird und etwas, wozu es wird.[1]) Das erstere, dasjenige, woraus etwas wird, ist die Materie (*ὕλη*), der Stoff, der zu allem Sein und Werden das Substrat liefert.

Im Begriff der Entwicklung liegt für Aristoteles die Lösung des Problems des Werdens. Das eine Prinzip in der Entwicklung aber ist die Materie. Sie ist es, die „alles wird". Sie ist ein Seiendes, welches aber beziehungsweise ein Nichtseiendes ist, insofern sie einerseits das letzte Substrat darstellt, an dem sich alles Werden vollzieht, andererseits aber doch das noch nicht ist, was sie erst durch das Werden werden soll.[2]) Sie ist die hypostasierte Möglichkeit, gewissermassen der Knoten aller Bedingungen, ohne die jede Veränderung, jedes Werden unmöglich ist, die aber zur wirklichen Entwicklung positiv nichts beitragen. Aber diese *δύναμις*, dieses *δυνάμει ὄν* ist nicht Möglichkeit in dem Sinn, wie wir sie gewöhnlich verstehen = logische Denkbarkeit, sondern sie ist etwas Physisches.[3]) Und wir begreifen, wie Aristoteles die Materie so ganz unbestimmt fassen konnte, wenn wir bedenken, dass Anaximander als Prinzip des Seienden das *ἄπειρον*, das Unbegrenzte,[4]) Leukipp und Demokrit das Volle und das Leere (bezw. das Seiende und das Nichtseiende),[5]) Plato die Begrenzung und das Unbegrenzte[6]) oder nach der Deutung des Aristoteles[7]) den Raum (*χώραν*) setzte. — Materie bedeutet nicht etwa das Körperliche überhaupt, vielmehr ist sie etwas Unkörperliches,[8]) oder wenn der Ausdruck gestattet ist, etwas Vorkörperliches; sie ist die Möglichkeit, zum Körper zu werden,

---

[1]) Met. 999, b. 5.

[2]) Baeumker, Probl. 213; Simpl., phys. I, p. 236, 15 ff. . . . *αὐτὸς δὲ τὴν ἀπορίαν λύει διωρισμένως δεικνὺς ὅτι ἀνάγκη τὸ γινόμενον ἐξ ὄντος καὶ μὴ ὄντος γίνεσθαι τουτέστι πῇ μὲν ὄντος, πῇ δὲ μὴ ὄντος* . . .

[3]) 1039, b, 29; 1032, a, 22: *δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ ὕλη.*

[4]) Theophrast. Phys. Opin. fr. 2 op Simpl. Phys. 24, 13 D: *Ἀναξίμανδρος . . . ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.* Ritter-Preller, 13. vgl. Arist. Phys. III, 4; 203, b, 7.

[5]) Arist. Met. I, 4. 985, b, 4.

[6]) *πέρας καὶ ἄπειρον.* Phileb. 30 A; Ritter-Preller 249.

[7]) Phys. IV, 2, 209, b, 11: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν.*

[8]) De coelo III, 6. 305, a, 22. . . . *οὐδ' ἐκ σώματός τινος ἐγχωρεῖ γίνεσθαι τὰ στοιχεῖα.* Vgl. Hertling, 25. Baeumker, Probl. 238 f.

wenn ein anderes Prinzip hinzutritt, die Form (*εἶδος, μορφή*), welche die gestaltende, wirkende Kraft in dem Entwicklungsprozess vom Möglichen zum Wirklichen darstellt.

Aristoteles fasst das gesamte Werden, alle Veränderung analog dem organischen Wachsen, dem Entstehen und Vergehen der lebendigen Organismen. Das Prinzip, welches im Keime wirksam ist, sodass sich aus ihm ein Individuum, ein *τόδε τι* entwickelt, ist die Form. Der Endpunkt dieser Entwicklung ist die Wirklichkeit (*ἐνέργεια*).

An dem Verhältnis zwischen Keim und Pflanze, Same und Tier lässt sich das Gegensatzpaar: *δύναμις-ἐνέργεια*, Möglichkeit — Wirklichkeit am besten veranschaulichen. Der Keim ist die Pflanze der Möglichkeit nach, die ausgewachsene Pflanze ist es in Wirklichkeit (*ἐνεργείᾳ*). Der Ruhepunkt nach vollendeter Entwicklung heisst *ἐντελέχεια* — die Vollendung, ein Wort, das, an *τέλος* anklingend, wohl die endgültige Erreichung und Erfüllung des jeweiligen Zweckes ausdrückt.[1])

Dies ist die Bedeutung von Form und Stoff, wie sie zunächst für Aristoteles massgebend war. Aber beide haben im aristotelischen naturphilosophischen Gebäude noch die verschiedensten Nebenfunktionen zu verwalten.

Entsprechend den verschiedenen Arten des Werdens, wie sie sich in der Natur von der Entstehung der einfachsten anorganischen Gebilde angefangen bis zu derjenigen der höchstentwickelten organischen offenbaren, haben wir auch verschiedene Arten von Materie anzunehmen, so dass der Begriff der Materie ein relativer wird. Eine völlig formlose Materie gibt es nicht; denn alles, was existiert, hat bereits eine, wenn auch noch so niedrige Form, aber mit Rücksicht auf eine höhere Form heisst auch der schon irgendwie formierte Stoff Materie.[2]) Materie im eigentlichen Sinn ist und bleibt dem Aristoteles aber doch die Urmaterie, die dem substantiellen Werden zu Grunde liegt,[3]) und die als völlig form- und gestaltlos[4]) gedacht werden muss. Dass aber tatsächlich die Materie in diesem Stadium, d. h. abgetrennt von aller Form, nicht existiert, weist auf die enge Verbindung hin, wie sie sich ja auch aus der Analogie mit dem

---

[1]) Vgl. Willmann, Gesch. d. Ideal. I, 473.

[2]) De coelo 311, a, 12. Vgl. Lange, Gesch. d. Material. I, 163.

[3]) 320, a, 2: *ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς δεκτικόν. . .*

[4]) 1029, a, 20.

organischen Werden und Wachsen ergibt. Erst beide, Form und Stoff zusammen, geben eine Substanz (*οὐσία*) im vollen Sinne des Wortes,[1]) ein Einzelding, ein Individuum. Das Wesen des Individuums ist seine Form, die es zu dem gestaltet hat, was es ist; die Materie in ihm ist nur die conditio sine qua non, die unerlässliche Bedingung für die Wirksamkeit des formenden Prinzips. Keines von beiden, weder Form noch Stoff, kann für sich gesondert existieren: der göttliche Geist allein ist Form ohne Stoff.

Wenn aber die Form nur im Einzelwesen existiert, dieses aber in stetigem Wechsel begriffen ist, so erhebt sich die schwierige Frage, wie dann die Form, das Wesen der Dinge etwas Dauerndes, Bleibendes sein könne.

Um nicht alles in der Flucht der Erscheinungen entschwinden zu sehen, um nicht auf jede bleibende und wertvolle Erkenntnis verzichten zu müssen, hatte einst Plato die Formen der Dinge, die Ideen, dem Bereiche des Enstehens und Vergehens ganz entrückt. Aristoteles bannt die Wesensform wieder an das Einzelding, gibt aber faktisch damit die Einheit und Unveränderlichkeit der Idee im platonischen Sinne auf. Er muss die gleiche Form als in den verschiedenen Individuen real vervielfältigt betrachten;[2]) inhaltlich freilich sind diese Formen einander völlig gleich.[3]) Hat aber jedes Einzelding seine eigene Form in sich selbst, so wird, da das Einzelding entsteht und vergeht, vom aristotelischen Standpunkt aus auch der Form ein Werden, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, beigelegt werden müssen. Ein eigentliches Werden der Form gibt jedoch Aristoteles nicht zu,[4]) sondern höchstens ein accidentelles,[5]) und bei seiner Unterscheidung von Wirklichkeit und Möglichkeit lässt sich dies begreifen. Jedes Ding ist der Möglichkeit nach bereits das, was es der Wirklichkeit nach erst werden soll.[6]) Weder Form noch Materie entstehen, sondern nur die Vereinigung der beiden (*ἡ σύνολος* sc. *οὐσία*),[7]) das Einzelwesen. Denn würden auch die Prinzipien des Werdens, Form und Stoff, entstehen und vergehen, so müsste es wieder etwas geben, aus

[1]) 767, b, 34.
[2]) Met. VII, 5, 1071, a, 27.
[3]) *ὁμοειδῆ* De coelo I, 9, 278, a, 18 ff. Vgl. Baeumker, 286 f.
[4]) 1033, b, 5.
[5]) 1033, a, 28.
[6]) 1034, a, 34: (*τὸ σπέρμα*) *ἔχει δυνάμει τὸ εἶδος,*
[7]) 1033, b, 17.

dem sie werden und sofort bis ins Unendliche, was unmöglich ist.[1])

Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass hier zwei Gedankenreihen zusammenlaufen, welche die Schwierigkeit weniger hervortreten liessen, die sich daraus ergiebt, dass die Form an das vergängliche Einzelding gebunden und dennoch unvergänglich sein soll: die Wesensform des Einzeldinges ist identisch mit dem Begriff der Art. Wie aber der Begriff einer Kugel von der Entstehung oder Vernichtung einer bestimmten ehernen oder hölzernen Kugel nicht im geringsten berührt wird, so nach Aristoteles auch die Wesensform. Diese aber bedeutet ein immanentes Gesetz und damit in gewissem Sinn einen integrierenden Bestandteil des Dinges selbst, der nur in und mit dem Individuum existiert[2]) (den menschlichen und göttlichen *νοῦς* ausgenommen).

Hiermit scheint die grundlegende Bedeutung der aristotelischen Unterscheidung von Form und Stoff einigermassen charakterisiert, soweit sie Natur und Naturgeschehen betrifft. Sie sind die eigentlichen Prinzipien alles Geschehens, die Grenzpunkte, zwischen denen sich jede Entwicklung vom Un- bezw. Niedriggeformten zum Höhergeformten vollzieht. Vom Allgemeinsten und Unbestimmtesten, der Urmaterie, die jeder positiven Bestimmtheit entbehrt, schreitet die Entwicklung — dies Wort hier im logischen Sinn gebraucht — zum immer Bestimmteren fort, bis sie in dem individuellen Einzelding die angestrebte Form und damit zugleich auch ihren Zweck erreicht.[3]) Durch diese organische Verbindung der beiden Prinzipien ist einerseits der Werdeprozess ermöglicht, andererseits die Einheit des Individuums, die Einheit von Seele und Leib, aber auch die Einheit der Art gewahrt.

Mag auch der „Grundirrtum“ dieser ganzen Theorie darin stecken, „dass der Begriff des Möglichen, des *δυνάμει ὄν*, das doch seiner Natur nach eine blosse subjektive Annahme ist, in die Dinge hineingetragen wird“,[4]) jedenfalls bleibt sie ein grossartiger Versuch, die Natur mit ihrem Wechsel, ihrem Geschehen, wie sie sich uns in der Erfahrung darbietet, zu erklären.

---

1) 192, a, 28.

2) Vgl. Baeumker Probl. 287 ff. Met. VII, 11; 1036, a, 36. und Bullinger 149.

3) Vgl. Siebeck, Unters. 156.

4) F. A. Lange, Gesch. d. Material. I, 164.

I. Teil.

Die Erkenntnisfaktoren (Die Unterscheidung von Formalem und Materialem im Erkennen).

1. Kapitel.

Das Objekt der Erkenntnis bei Aristoteles.

Das Prinzip, das einem Aristoteles das Problem des Seins löste, musste ihm ganz naturgemäss auch für das andere Problem, das des Denkens, bezw. Erkennens die Grundlage abgeben: Erkennen hier im gewöhnlichen Sinne gefasst als ein auf ein Objekt gerichtetes und dieses irgendwie ergreifendes Denken.[1])

Die griechische Philosophie hat den Geist, den die früheste Naturphilosophie atmete, nie ganz verleugnen können. Sie ist realistisch geblieben, selbst zur Zeit der Sophistik. Das Dasein einer von uns verschiedenen Aussenwelt hat auch die letztere nicht bezweifelt, und auch daran rüttelte sie nicht, dass allgemeingiltige Erkenntnis ein adäquates Abbild der realen Wirklichkeit darstelle, — was die Sophistik bezweifelte, war nur die Tatsächlichkeit allgemeingiltiger Erkenntnis. Der Mensch ist das Mass der Dinge; sein angebliches Erkennen ist rein subjektiv; Allgemeingiltigkeit hat hier keinen Raum. Damit aber ist ein wirkliches Erkennen tatsächlich aufgehoben.[2])

Um die Erkenntnis vor völliger Subjektivierung und Zersetzung durch die sophistische Skepsis zu bewahren, wies Sokrates auf die Begriffe als auf die allgemeingiltigen und adäquaten Abbilder wirklicher Dinge hin. Liegt ihm aber auch zunächst nur an der sicheren Basierung und dem Nachweis der unbedingten Giltigkeit der ethischen Begriffe, so war doch seine Lehre auch von grösster Bedeutung für die Erkenntnistheorie. Plato und nach ihm Aristoteles haben die sokratische Begriffsphilosophie weiter ausgebaut, und so verschieden sich im einzelnen auch die beiden Systeme darstellen, darin sind sie eins, dass Erkenntnis nur durch allgemeingiltige Begriffe möglich ist.

Allgemeingiltige Begriffe aber kann es nur von Dingen geben, die in unveränderlicher Dauer beharren: Ist der von meinem Denken erfasste Gegenstand jederzeit dem Wechsel unterworfen, dann giebt es von ihm keinen dauernden Begriff, keine bleibende

---

1) F. A. Lange, Gesch. d. Material. I, 164.

2) Vgl. Maier, Syllog. II, 2, 186.

Erkenntnis, d. h. überhaupt keine Erkenntnis. Dass aber die sinnliche Welt in beständigem Wechsel begriffen sei, steht seit dem *πάντα ῥεῖ* des Heraklit allen fest. Von ihr also giebt es keine Erkenntnis im eigentlichen Sinn, kein Wissen. Darum hatte Plato jenseits der Sphäre des irdischen Vergehens und Entstehens die Ideen angenommen, die, ihrem Wesen nach unveränderlich, einen würdigen Gegenstand der Erkenntnis darstellen. Aristoteles hatte diese Transscendenz der Ideen verworfen. Das Einzelding allein ist ihm wirklich (abgesehen vom *νοῦς*), es ist Substanz, *οὐσία*. Aber daneben betont er ebenso sehr, dass das Einzelding vergänglich ist, dass es entsteht und vergeht.

Da erhebt sich von neuem die Frage, was ist Gegenstand des Wissens? Denn auch Aristoteles verlangt ebenso wie Plato für das Wissen ein Objekt, das jedem Wechsel entrückt ist.[1]) Die Erkenntnis geht aber auf das „Was", auf das Wesen der Dinge.[2]) Das Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι*) aber ist nach Aristoteles mit der Form und diese mit dem Wesensbegriff identisch. In objektiver Hinsicht ist es die reale Wesensform, in subjektiver als Gegenstand der Erkenntnis der Begriff des Dinges.[3]) Die Form ist der an der Materie realisierte Begriff.[4]) Durch den Begriff erfassen wir im Vergänglichen das Unvergängliche, das bleibende Wesen der Dinge. Darnach könnte es scheinen, dass es nur vom schöpferischen Wesensbegriff ein Erkennen, ein Wissen gebe. Und in gewissem Sinne verhält es sich tatsächlich so. Wenn es, wie es sich später zeigen wird, einen Beweis und also ein Wissen der *καθ' αὑτὸ ὑπάρχοντα*, des Ansichzukommenden giebt, wenn wir Begriffe von höherer Allgemeinheit bilden, als sie der Wesensbegriff in sich enthält, z. B. Gattungsbegriffe, so beruht ihr Wert als Erkenntnisobjekte in letzter Linie doch in ihrer Beziehung zum schöpferischen Wesensbegriff. Erkenntnis, begriffliches Wissen, giebt es nur von Wirklichem; wirklich im eminenten Sinne

---

[1]) 1140, b, 31; 71, b, 15. 75, b. 24.

[2]) 996, b, 19. *τὸ εἰδέναι ἕκαστον ... τότ' οἰόμεθα ὑπάρχειν, ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστιν.* Vgl. 1028, a, 36.

[3]) Hertling 49 ff., 55, 61 weist mit Recht darauf hin, dass Aristoteles auf verschiedenen Wegen zu den beiden Bedeutungen des *εἶδος*: Form und Wesen, bezw. Wesensbegriff gelangt sei; aber der Versuch, die beiden Bedeutungen im Sinne des Aristoteles auseinander zu reissen, scheint missglückt; denn für Aristoteles ruht auf dieser Gleichsetzung sein erkenntnistheoretisches System.

[4]) 403, b, 2; De an. I, 1 *ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος.*

ist aber die in den Dingen wirksame Wesensform, und dann in zweiter Linie das, was in ihr enthalten ist, wie die Gattung im Wesensbegriff, oder was mit Notwendigkeit aus ihr folgt, wie die *καθ' αὑτὸ ὑπάρχοντα* bezw. *συμβεβηκότα.*

Das Bleibende am Einzelding ist die Form, Prinzip der Veränderlichkeit aber ist die Materie.

Wo also das Seiende dem Erkennen eine Schranke setzt, da ist die Materie die Ursache. Sie ist ihrem ganzen Sein nach unerkennbar. Sie ist das Unbegrenzte oder Unendliche, freilich nicht im räumlichen Sinn, sondern nur als das völlig Unbestimmte und Bestimmungslose. Der Begriff ist aber Begrenzung, Bestimmung (ὅρος). Darum ist von der Materie kein Begriff und auch keine Erkenntnis möglich;[1]) sie ist nur durch Analogieschluss erreichbar.[2])

Die individuellen Verschiedenheiten rühren alle vom Stoff her, wie die Individuation überhaupt auf der (passiven) Wirksamkeit der Materie beruht.[3]) Alle zu einer Art gehörigen Individuen haben dasselbe Formprinzip (wenigstens begrifflich, wenn auch nicht numerisch); darauf allein beruht ja die Einheit der Art. Für den Begriff z. B. eines Pferdes macht es gar nichts aus, ob ich dabei dieses oder jenes individuelle Pferd im Auge habe, die unter sich ganz bedeutende Unterschiede aufweisen mögen. Die Form, das Wesen, das Pferd-sein kommt allen in ganz gleicher Weise zu und nur dieses allein kann Gegenstand des Erkennens werden. Die letzten Unterschiede lassen sich, eben weil sie von der Materie stammen, nicht mehr begrifflich bestimmen.[4]) Sie sind etwas Zufälliges, Wechselndes, wie die Materie selbst; denn sie nehmen nicht teil an der unveränderlichen Wesensform und können demgemäss einem Ding gleich sehr zukommen und nicht zukommen.[5])

Somit scheinen zwei Prinzipien das ganze Wirken der Natur zu bestimmen: Form und Stoff. Indes unterscheidet Aristoteles

---

[1]) 1037, a, 27.

[2]) 191, a, 7. Vgl. Baeumker Probl. 238. Teichmüller, G. d. B. 311 ff. Eine Ausnahme macht allerdings die ὕλη νοητή, die jedoch nur im übertragenen Sinn Materie heissen kann. Sie wird bei der Begriffsbestimmung zu behandeln sein.

[3]) 988, a. 2 f.

[4]) Vgl. 1034, a, 7. 988, a, 2 ff. vgl. Baeumker 283 f.

[5]) Anal. post, I, 4. 73, a, 34; b, 10 vgl. Zeller 234.

gewöhnlich vier Prinzipien oder Ursachen (*ἀρχαί*): die Material- und Formalursache, die bewegende und endlich die Zweckursache;[1]) aber die beiden letzteren lassen sich auf die zweite, die formale bezw. begriffliche Ursache, den schöpferischen Wesensbegriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*) zurückführen. Die Wesensform ist das treibende Agens in der Entwickelung der Einzeldinge und darum von der bewegenden Ursache nicht verschieden und als gestaltendes Prinzip ist das *τί ἦν εἶναι* zugleich Prinzip der Zweckmässigkeit, ja sie fällt geradezu mit dem (immanenten) Zweck zusammen.[2]) Denn der Zweck eines Dinges besteht in der völligen Ausgestaltung der in ihm *δυνάμει* grundgelegten Form.

Wie bei Plato, so spielt auch bei Aristoteles der Zweck für die Erkenntnis eine grosse Rolle. Wer den Zweck kennt, kennt das Formprinzip und damit auch das Wesen eines Dinges: Der Zweck ist identisch mit dem Begriff.[3]) Wie beim künstlerischen Schaffen der Zweck erreicht ist, wenn das Kunstwerk in allem dem Begriff entspricht, den der Künstler erreichen wollte, wie ihm dies aber auch nur selten in vollem Masse gelingt, weil die Natur des Stoffes ihm gewisse Schranken setzt, so auch in der Natur. Der Begriff ist Ausdruck des Wesens, dieses aber ist zugleich der Zweck des Dinges und darum sind auch Begriff und Zweck identisch.

Die Einheit des aristotelischen Systems beruht demnach auf der Einheit von Form und Begriff. Die Wesensform ist zugleich Realgrund und Erkenntnisgrund. Als das reale Wesen des Einzeldings ist sie das Prinzip, welches die blosse Möglichkeit in Wirklichkeit verwandelt, welches aus der bestimmungslosen Materie das Einzelding mit all seinen Bestimmtheiten schafft — als Begriff ist sie ein Element im Zusammenhang der Erkenntnis. Sie ist der letzte Grund des So-seins eines Dinges. Kennen wir aber die

---

[1]) 194, b, 23: *ἕνα μὲν οὖν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος . . . ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα. τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη . . . ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως . . . ἔτι ὡς τὸ τέλος. τοῦτο δ᾽ ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα.* Ebenso 983, a, 26, nur setzt Aristoteles hier *τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι* an erster Stelle vgl. 996, b, 5.

[2]) 1044, b, 1 setzt Aristoteles *τὸ τί ἦν εἶναι* u. *τὸ τέλος* einander gleich, ebenso 198, a, 24 *τὸ εἶδος* u. *τὸ οὗ ἕνεκα* vgl. Ind. Arist. 764, b, 31.

[3]) Vgl. 198, a, 25: *τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ τοῦ ἕνεκα ἕν ἐστι.*

letzte bezw. erste Ursache eines Dinges, so erkennen wir das Ding selbst.[1])

Nur eine Schwierigkeit scheint sich noch zu erheben: Die Form ist als das Wesen eines Einzeldinges doch ebenfalls etwas Einzelnes, der Begriff aber ist stets ein Allgemeines. Wirklich — das ist unzweifelhaft aristotelische Lehre — ist nur das Einzelne (das Individuum), erkennbar nur das Allgemeine.[2]) Nur dieses ist Gegenstand des Wissens. —

So ganz unlösbar, wie sie Zeller[3]) darstellt, scheint jedoch die Aporie auf aristotelischem Boden nicht zu sein, wenngleich sich Aristoteles in diesem Punkt offenbar enger an seinen Lehrer angeschlossen hat, als ihm seine sonstige Differenz gerade in der Ideenlehre leicht gestatten mochte.

Nur das Wirkliche im eminenten Sinn, das Unveränderliche, Bleibende kann Objekt des wahren Erkennens, des Wissens sein. Das Allgemeine aber ist kein Seiendes im eigentlichen Sinn, keine οὐσία, keine Substanz; denn Substanz ist nur das, was von keinem andern ausgesagt werden kann.[4]) — Nur das Allgemeine ist Gegenstand des Wissens.[5]) Das Einzelne kann höchstens der Wahrnehmung zugänglich sein — drei Thesen, die absolut [illegible] einbar zu sein scheinen. Soll die Schwierigkeit lösbar sein, [illegible] zum voraus klar, dass sie es nur mit Hilfe der Unter[illegible] von Form und Stoff sein kann.

Die Form (εἶδος) ist nicht, wie Plato wollte, ein [illegible] πολλά, sondern ein ἓν κατὰ πολλῶν;[6]) sie ist Einheit [illegible] heit, nicht aber neben bezw. über der Vielheit. [illegible] sowohl Wesensform, als auch Art und selbst Gattung [illegible] schied der Form ist ein Artunterschied. Ein [illegible] z. B. das Pferd-sein, ist in sämtlichen Indivi[illegible] verwirklicht, aber sie ist auch nur in diesen [illegible] hat ausser den Individuen keinerlei selb[illegible] die Form ein Allgemeines, insofern ihre [illegible]

---

1) 983, a, 25. τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν [illegible] οἰόμεθα γνωρίζειν. Vgl. Kampe 173.

2) Vgl. 77, a, 7, und 1086, b, 34.

3) 309 ff.

4) 1029, a, 7; 1030, a, 5; 1041, a, 3

5) 417, b, 23: τῶν καθ' ἕκαστον [illegible] τῶν καθόλου.

6) 77, a, 5.

unter die betreffende Art fallenden Individuen zukommen und von diesen allen ausgesagt werden können. Sie ist aber zugleich ein Wirkliches, sie ist Substanz als die Wesensform des bestimmten Individuums. Und sie ist ein Gegenstand des Wissens, freilich nicht insofern sie Gestaltungsprinzip des Einzeldinges ist, sondern als das Allgemeine, das der ganzen Art das Gepräge giebt.[1])

In der Wirklichkeit existiert die Form als das Wesen der Individuen der betreffenden Art in numerischer Vielheit, als Element der Erkenntnis aber in logischer Einheit als die Form *κατ' ἐξοχήν*. Dass diese begriffliche Einheit der Art von Aristoteles zuweilen zur platonischen Idee hypostasiert wurde, ist nicht zu verkennen. Aber er kommt auch immer wieder darauf zurück, dass das Allgemeine niemals ein selbständiges Dasein habe,[2]) und dass das *εἶδος* nicht abtrennbar sei, was soviel heisst, als dass ihm ausserhalb der Verbindung mit der Materie keinerlei Wirklichkeit zukomme. Der *νοῦς* des Menschen allein ist realiter abtrennbar (*χωριστός*), jede andere Wesensform dagegen nur begrifflich (*κατὰ λόγον*).[3]) Existenz hat also das Allgemeine nur im Begriff. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob ihm nicht auch in der Wirklichkeit selbst etwas entspräche: Die Wesensform ist insofern allgemein, als sie (begrifflich gefasst) das Wesen mehrerer Einzeldinge ausmacht, aber sie existiert nicht als Allgemeines, sondern nur verbunden mit dem Stoff als ein bestimmtes Individuum.

Die Form ist *οὐσία* nur als das Wesen dieses bestimmten Einzeldings und als solches diesem einzelnen eigentümlich. Realiter sind Wesen bezw. Form und Stoff gar nicht zu trennen, sie sind eine Einheit. Darum ist der Begriff, der nur die Form allein, ohne den Stoff (*ἄνευ ὕλης*) wiederzugeben vermag, etwas Unvollständiges, denn das Ding als solches, sowie es existiert, vermag er nicht auszudrücken. So wird das, was nur einzeln wirklich ist, für ihn zum Allgemeinen, weil er das Ganze als solches in seiner durchaus abgegrenzten Einheit nicht fassen kann. Aber was er erfasst, das Allgemeine im Einzelnen, ist das eigentlich „Wesentliche", das Unveränderliche, Bleibende. Nicht das Allgemeine ist Wesenheit, aber die Wesenheit ist mit Beziehung

[1]) Maier, Syllog. I, 165 f.
[2]) 1040, b, 26.
[3]) 193, b, 4 . . . *τὸ εἶδος οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον.*

auf den unter allgemeinen Begriffen denkenden Geist etwas Allgemeines.[1])

Der Umstand, dass dies εἶδος, die Wesensform der Einzeldinge unvergänglich sein soll, obgleich sie vom Individuum nicht abtrennbar, dieses aber dem Entstehen und Vorgehen unterworfen ist, scheint die obige These in etwa zu stützen. Wäre unter diesen Umständen auch die Form nur ein Einzelnes, so müsste sie notwendig mit dem Einzelding untergehen (was ja in gewisser Hinsicht tatsächlich auch geschieht), ist sie aber zugleich ein Allgemeines, insofern sie mit den Wesensformen der anderen Individuen ihrer Art begrifflich identisch ist, so lässt sich verstehen, wie Aristoteles die Form an das Einzelding binden und doch für unvergänglich erklären konnte; denn in diesem Falle geht wirklich die Form nicht unter, sie hat bei Vernichtung des Einzeldings nur aufgehört, in dieser Verbindung zu existieren, während aber auch andererseits die Form als diese bestimmte dieses bestimmten Körpers in keiner Weise weiterhin dauert. Sie ist untergangen und doch nicht untergegangen, sie ist wirklich die οὐσία, welche φθαρτὴ ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι und geworden ist ἄνευ τοῦ γίνεσθαι.[2])

Jedes Ding, das nicht reine Wirklichkeit ist, sondern auch Materie enthält, ist mit Beziehung auf den Begriff immer etwas Allgemeines, insofern die Möglichkeit vorhanden ist, dass diese Form durch irgend welche ἐνέργεια auch in einem andern Stoff, der sie δυνάμει bereits in sich trägt, verwirklicht und so numerisch vervielfältigt wird. Die Zahl kann geradezu unendlich sein, für den Begriff macht dies nichts aus. Der Begriff selbst muss aber offenbar, andern Begriffen gegenübergestellt, etwas durchaus Einzelnes und Bestimmtes sein; er ist etwas Allgemeines nur mit Beziehung auf die Einzeldinge, die sich der Unterordnung unter den einen Begriff fügen.

---

[1]) Zu diesen Ausführungen vgl. Met. VII, 13 u. 16. Strümpell 255 ff, Bullinger 45 f. Brandis II, b, 1, 492 ff. Hertling 42 f. Prantl, Logik I, 123 definiert das καθόλου als das was κατὰ παντὸς u. zugleich καθ' αὑτὸ gilt. Vgl. auch Zellers Lösungsversuch der Aporie (311). Maier Syllog. II, 2, 217 f. weist mit Recht darauf hin, dass auch die moderne Wissenschaft das Reale zu ergreifen glaubt, wenn sie die in den Einzelerscheinungen wirksamen Naturgesetze aufsucht u. herausstellt. Als das Reale aber gilt auch heute die konkrete Erscheinung, nicht das allgemeine Gesetz.

[2]) 1043, b, 15.

Die Materie ist das Allgemeine, Unbestimmte, die Form das Bestimmende. Je mehr sich darum ein Einzelnes der reinen Form nähert, d. h. je weniger Materie es noch enthält, desto bestimmter, desto weniger allgemein ist es. Darum kann auch ein Wesen, das reine Form ist, frei von aller Materie, nicht allgemein heissen; es fällt mit seinem Begriff zusammen;[1]) denn es findet sich nichts Unbestimmtes mehr in ihm, nichts, das der völligen Erfassung durch den erkennenden Geist widerstrebte. Eine numerische Vielheit ist in diesem Fall nicht möglich; denn die Materie, das Prinzip der Individuation, fehlt. Es ist nicht bloss eine logische, sondern auch eine reale Einheit, die, wenn sie realiter mehrfach wäre, jedenfalls von uns als Vielheit nicht erkannt werden könnte. So scheint es, dass als Gegenstand des Erkennens nicht unbedingt das Allgemeine angenommen werden müsse, sondern nur mit Rücksicht auf die uns gegebene Welt, in welcher von der nur vorausgesetzten völlig unbestimmten Materie eine Stufenfolge anhebt, welche immer mehr vom Stoff los- und zur reinen Form hinstrebt, die aber dieses ihr Ziel nur in dem absoluten Geist, in Gott erreicht.

Hier, wo der Umriss der aristotelischen Naturphilosophie plastisch hervortritt, zeigt sich auch mit besonderer Schärfe eine gewisse Disharmonie des Systems. Die Materie und der göttliche *νοῦς* als die reine Form stellen die beiden Endpunkte der Stufenfolge dar. Während aber der Ausgangspunkt, die Materie als völlig form- und gestaltlose Urmaterie nur ein Gedachtes, eine notwendige Voraussetzung — aber auch nicht mehr — ist, schreibt Aristoteles dem Zielpunkt, der absoluten Form, wirkliche reale Existenz zu. Der Gedanke legt sich nahe, dass auch die „Urform“ nur ein Ideales, einen Urbegriff darstelle, der niemals in Wirklichkeit existiert, der aber ebenso, wie die Urmaterie, eine notwendige Voraussetzung für die Erklärung der Stufenfolge in der Weltwirklichkeit sein würde. Wie nichts wirklich existiert, das reine Materie, völlig ungeformter Stoff wäre, so würde es dann auch keine Form ohne jegliche Materie geben; die reine Form wäre nur ein idealer Zielpunkt.

Damit wäre freilich die aristotelische Urform verdächtig nahe an das Kantische Unbedingte herangerückt. Es lässt sich aber mit der realistischen Denkweise des Stagiriten wohl kaum

---

[1]) 430, a, 3; 429, b, 10.

vereinbaren, dass dasjenige, was in der Welt das wahrhaft Wirkliche und Wirkende ist, in seiner höchsten Form nur ein Ideales sein soll.

Indes ist gerade hier, in der Bestimmung des göttlichen *νοῦς* als der Urform bei Aristoteles ein Ineinanderfliessen theologischer und philosophischer Spekulation zu beachten, und es ist schwer zu entscheiden, was auf Rechnung der einen, und was auf die der anderen zu setzen ist.

Während so der Materie als Urmaterie keine, der Form in ihrer Reinheit die höchste Realität zukommt, sind die Zwischenglieder nur als Einzeldinge, bestehend aus Materie und Form, wirklich. Was an ihnen erkennbar ist, kann und muss ein Allgemeines heissen, weil es das ist, was das Wesentliche an einer ganzen Anzahl von solchen Individuen ausmacht, oder doch ausmachen könnte.

Das Allgemeine ist darnach nur relativ[1]) als alleiniger Gegenstand der Erkenntnis und als das an sich Bekanntere und Gewissere zu bezeichnen, nämlich nur insofern die Welt, die als Objekt der Erkenntnis gegeben ist, in unzähligen sinnlichen Einzeldingen besteht, deren eigentliches Sein die Form ist, und insofern ein und dieselbe Form, weil in einer Mehrzahl von Dingen verwirklicht, ein Allgemeines genannt werden kann, trotzdem sie als Allgemeines, ausser dem Individuum, keinerlei Existenz hat.[2])

Die Frage lautet für Aristoteles in erster Linie: Kann überhaupt und wie kann die endlose Vielheit der Einzeldinge erkannt werden?[3]) und die Frage ist nur zu bejahen, wenn es in der

---

[1]) Vgl. hierzu Met. XIII, 10. 1087, a, wo Aristot. eine Relativität des Allgemeinen zugibt, wenn auch in etwas anderem Sinn.

[2]) Vgl. Hertling 42 ff. Zeller (312) hat Recht, wenn er sagt, das Wissen solle nicht deswegen auf das Allgemeine gehen, weil wir unfähig seien, das Einzelne als solches vollständig zu erkennen, sondern weil es an sich ursprünglicher u. erkennbarer sei, weil ihm allein die Unwandelbarkeit zukomme, die der Gegenstand des Wissens haben muss. Aber alle diese Eigenschaften kommen eben dem Allgemeinen nicht als Allgemeinem zu — dies bestreitet Aristoteles direkt — sondern nur weil das Unwandelbare, Ursprünglichere und an sich Erkennbarere nicht das aus Form und Stoff zusammengesetzte Einzelding ist, sondern nur dessen Wesensform, die weil sie in mehreren Individuen verwirklicht ist, allgemein heissen kann.

[3]) *τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην*; 999, a, 26.

Vielheit etwas Einheitliches und Identisches (*ἕν τι καὶ ταὐτὸν*) und etwas Allgemeines (*καθόλου τι*) giebt. Dieses Einheitliche und Identische scheint nur die Form sein zu können, während die Vielheit auf die Materie als ihre Ursache zurückzuführen wäre.

Es ist nicht zu leugnen, dass dieser Auffassung der Aristotelischen Lehre vom Allgemeinen als Gegenstand der Erkenntnis, die doch zugleich nur auf das Seiende im eminenten Sinne gehen soll, während gerade dem Allgemeinen das Sein abgesprochen wird, manche Stellen der Metaphysik zu widersprechen scheinen und einzelne vielleicht auch widersprechen. Eine grosse Schuld daran trägt die Verschiedenheit der Bedeutungen von *εἶδος*, aber noch mehr vielleicht die Vieldeutigkeit von *οὐσία*. Dazu kommt, dass Aristoteles selbst hierin die schwierigste aller Aporien erblickte.[1]

2. Kapitel.

Das Subjekt der Erkenntnis bei Aristoteles.

Aus der scharfen Trennung zwischen Allgemeinem und Einzelnem, Möglichkeit und Wirklichkeit, Materie und Form musste für Aristoteles notwendig auch eine Scheidung der Vermögen folgen, durch die Allgemeines und Einzelnes uns zugänglich sind: Die Einheit in der Vielheit erfasst der Verstand (*νοῦς*), von der Vielheit selbst giebt uns die Wahrnehmung (*αἴσθησις, αἰσθητικὸν*) Kunde, denn sie geht auf das Einzelding.[2] Wie die Objekte, so unterscheiden sich auch die Vermögen: So wenig das vergängliche Einzelding mit der unvergänglichen, ewigen Wesensform identisch ist, ebenso wenig der *νοῦς* mit dem Wahrnehmungsvermögen. Wie aber andererseits die Wesensform nicht von dem Einzelding getrennt werden kann, wie sie nur in diesem existiert, so kann auch der Verstand gewissermassen nur in der Wahrnehmung existieren, sofern sie ihm das Objekt geben muss, dessen Wesen er denkend begreift.

Aristoteles unterscheidet drei Stufen des Lebens: die erste ist die des vegetativen Lebens, die zweite die der Wahrnehmung, die dritte die der intelligiblen Erkenntnis. Dabei kann die nied-

---

[1]) 999, a, 24. 1087, a, 13.

[2]) 81, b, 6: *τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις. οὐ γὰρ ἐνδέχεται λαβεῖν αὐτῶν τὴν ἐπιστήμην.* Vgl. 417, b, 22.

rigere wohl ohne die höhere vorhanden sein, nicht aber umgekehrt die höhere ohne die niedrigere.[1]) Auch hier zeigt sich wieder die Stufenfolge von der Materie aufwärts zur Form; auf der ersten ist die Form noch ganz von der Materie „überschüttet",[2]) in der zweiten tritt schon die Form schärfer hervor und auf der dritten erreicht sie im menschlichen Geiste die Höhe der irdischen Entwickelung.

Schon diese Stellung des menschlichen Geistes, des *νοῦς*, einerseits innerhalb der Erkenntnisreihe als letztes Glied derselben, andererseits ausserhalb derselben, sofern der Übergang vom letzten noch mit Stoff behafteten Glied zum völlig stofflosen kein kontinuierlicher sein kann, zeigt zum voraus die Schwierigkeiten, die mit diesem Begriff verbunden sein müssen. „Vielleicht ist im Aristoteles keine Lehre wichtiger, als seine Lehre vom *νοῦς*, denn die letzten Prinzipien seiner Philosophie gehen in den *νοῦς* zurück . . . Aber vielleicht ist auch im Aristoteles keine Lehre schwieriger und dunkler, als seine Lehre vom *νοῦς*", also Trendelenburg.[3]) Und wirklich scheint sich in der aristotelischen Lehre vom *νοῦς* alles, was die Unterscheidung von Form und Stoff an Schwierigkeitem bietet, zu konzentrieren. Durch die Scheidung des *νοῦς* in einen *νοῦς ποιητικὸς* und *παθητικὸς* (der Terminus *ποιητικὸς* ist zwar bei Aristoteles nirgends zu belegen, sachlich aber entspricht er ganz seinem Sinn) ist in der leidenden Vernunft, die nicht abtrennbar und infolgedessen vergänglich ist, d. h. in irgend welcher Weise das stoffliche Moment repräsentiert,[4]) die Verbindung mit den Naturdingen gewahrt, während sich im *νοῦς ποιητικὸς* die reine Form darstellt; er ist leidenslos, ewig, unsterblich, vollendete Wirklichkeit.[5])

Wie dieser doppelte *νοῦς* näherhin zu fassen, und vor allem, wie das Verhältnis des einen zum andern zu denken sei, darüber herrschte von Anfang an Uneinigkeit unter den Aristoteleserklärern.

Alexander von Aphrodisias schied den *νοῦς* in einen *δυνάμει νοῦς*, wie er bei Kindern sich findet, einen *καθ᾽ ἕξιν νοῦς* und einen

[1]) 413, a, 31.
[2]) Prantl I, 112.
[3]) Hist. Beitr. II, 373.
[4]) 430, a, 18.
[5]) 430, a, 17: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ.* vgl. Zeller 571.

ἐνεργείᾳ νοῦς; den letzteren setzte er der Gottheit, der göttlichen Intelligenz selber gleich;[1]) ähnlich Plutarch. Der *νοῦς παθητικὸς* wird der *φαντασία* gleichgesetzt.[2]) — Philoponos fasst den *νοῦς* als seinem Substrat nach identisch, seinem Begriff nach verschieden.[3]) Derselbe ist entweder nur in Bezug auf sich selbst tätig und erkennt dann nur das Allgemeine, oder aber er ist in der Wahrnehmung wirksam, benutzt diese als Werkzeug und erkennt die Einzeldinge.[4]) Er zieht dann den Vergleich mit der geraden und gebogenen Linie bei: wie sie Linie bleibe, ob sie gerade oder krumm sei, so bleibe auch der *νοῦς νοῦς*, ob er auf sich selbst oder auf das Allgemeine oder auf das Einzelne und Wahrnehmbare gehe.[5]) Im ersteren Falle ist der *νοῦς* als *νοῦς ποιητικός*, im zweiten als *νοῦς παθητικὸς* wirksam.

Themistius[6]) fasst das Verhältnis des *νοῦς ποιητικὸς* zum *παθητικὸς* ähnlich wie Philoponos. Der *ἐνεργείᾳ νοῦς* bringt den *δυνάμει νοῦς* zur Aktualität, verwandelt aber zugleich die *δυνάμει νοητὰ* in *ἐνεργείᾳ νοητά*.

Die Neueren haben die Schwierigkeiten in der verschiedensten Weise zu umgehen gesucht. Trendelenburg glaubt, Aristoteles habe unter dem *νοῦς παθητικὸς* nur eine Zusammenfassung sämtlicher sinnlicher Tätigkeiten, die „niederen Kräfte gleichsam in einen Knoten verschlungen“, verstanden.[7]) Zeller[8]) fasst ihn als „das Ganze der Vorstellungskräfte, welche über die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung hinausgehen, ohne doch schon die höchste Stufe des vollendeten, in seinem Gegenstand schlechthin zur Ruhe gekommenen Denkens zu erreichen . . . “.[9]) Nach Brentano[10]) bedeutet er die Phantasie, obwohl dann nicht recht

---

1) Philoponi In de an. III, 4. Akad. Ausgabe XV, 518. Vgl. Brentano, Psychol. 7.

2) Philoponi De an. 523, 29.

3) . . . ὁ νοῦς τῷ μὲν ὑποκειμένῳ εἷς ἐστιν, τῷ δὲ λόγῳ διάφορος. Philoponi De an. III, 4. Akad. Ausgabe XV, 526, 2 ff.

4) μετ᾽ αἰσθήσεως ἐνεργεῖ ὀργάνῳ αὐτῇ κεχρημένος, καὶ τότε τὰ ἔνυλα καὶ μερικὰ οἶδεν. Ebd.

5) Vgl. 429, b, 18.

6) Comm. De an. Akad. Ausgabe V, 3, 99.

7) Brentano, Psychol. 29. Vgl. Zeller 576.

8) S. 575.

9) Dag. Kampe 283.

10) Psycholog. 208.

einzusehen ist, weshalb Aristoteles dieser einen doppelten Namen beilegt. —

So sehr Aristoteles die Verschiedenheit des νοῦς ποιητικὸς und παθητικὸς betont — dass sie ὑποκειμένῳ εἷς sind, wird wohl festgehalten werden müssen; denn auch der leidende νοῦς wird zum Immateriellen, zum eigentlichen νοῦς gerechnet. Philoponos scheint darin Recht zu haben, dass er den Unterschied in die verschiedenartige Tätigkeit des einen νοῦς setzt. Es ist dies aber auch schon aus dem ganzen aristotelischen System heraus wahrscheinlich; denn Wert oder Unwert der erkennenden Faktoren richtet sich bei ihm nach dem Wert des erkannten Objekts und beruht nicht etwa auf einer Analyse des Erkenntnisvermögens.

Der νοῦς als παθητικὸς scheint nun die Vernunft, das Denken zu sein, sofern es die νοητὰ aus dem Sinnlich-gegebenen aufnimmt, während der νοῦς ποιητικὸς sie zum Bewusstsein bringt, oder vielmehr der νοῦς als ποιητικὸς ist das aktuelle Bewusstsein der vorher nur der Möglichkeit nach in ihm, als νοῦς παθητικός, vorhandenen intelligiblen Formen, er ist mit diesen Formen identisch und denkt sich selbst, indem er die Formen denkt.[1])

Vielleicht liesse sich der Unterschied auch durch denjenigen des Selbstbewusstseins bezw. Bewusstseins charakterisieren; das letztere ist etwas Leidendes, sofern es nur in Beziehung auf ein Objekt existieren kann, das erstere dagegen ist unabhängig vom Objekt und dennoch ohne Objekt nicht vorhanden; denn ohne Bewusstsein kein Selbstbewusstsein (wenigstens für den Menschen). Das individuelle Selbstbewusstsein muss vielmehr in dem einzelnen erst durch das Objekt gewissermassen zur Aktualität geführt werden, während das absolute Selbstbewusstsein immer tätig, immer denkend ist.[2]) — Dies scheint jener Satz[3]) zu besagen, wo es heisst, das aktuelle Wissen sei mit dem Gegenstand identisch; das Wissen in Möglichkeit, das potentielle Wissen gehe diesem aber im einzelnen (Menschen) der Zeit nach voran, aber auch der Zeit nach nicht überhaupt (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ), ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ, d. h. jenes (aktuelle) Wissen, das dem potentiellen Wissen vorhergeht, ist nicht ein solches, das bald denkt, bald nicht denkt.[4]) Dass hier ἐπιστήμη = νοῦς gebraucht ist, ergiebt sich ohne weiteres

[1]) 1072, b, 20.
[2]) Vgl. Windelband, Lehrb. 122.
[3]) III, 5 περὶ ψυχῆς 430, a, 19 ff.
[4]) Vgl. Brentano, Psychol. 182.

aus dem Zusammenhang. Und unter dem *νοῦς*, der nicht bald denkt, bald nicht denkt, kann wohl nur der göttliche *νοῦς*, das absolute Denken, das absolute Selbstbewusstsein verstanden werden.

Diese enge Zusammenstellung des göttlichen *νοῦς* mit dem menschlichen, der zuerst nur *δυνάμει* im Menschen vorhanden ist, lässt es zum mindesten erklärlich erscheinen, wie von Aristoteles-Kommentatoren der menschliche *νοῦς* mit dem göttlichen identifiziert werden konnte. Wie das Individuum, in dem die eigentümliche Form voll zur Entfaltung gebracht ist, das gleiche Wesen nur der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) erzeugen kann, insofern der Samen das betreffende Formprinzip der Möglichkeit nach, nicht aber der Wirklichkeit nach in sich schliesst, so scheint auch der göttliche *νοῦς* — dieses *εἶδος εἰδῶν*, die absolute Form — den menschlichen *νοῦς* in der menschlichen Seele, jedoch nur der Anlage nach, zu erzeugen. Während bei allen andern Dingen die Form nur in und mit dem Einzelding existiert, würde hier die Form sowohl für sich (*χωριστὸς*) als auch in einer Reihe von Individuen Realität haben, und es wäre damit der Höhepunkt in der stufenweisen Entwicklung vom Materiellen zum Geistigen erreicht.

Der menschliche *νοῦς* stammt von aussen (*θύραθεν*) und ist abtrennbar, weil er identisch ist mit dem göttlichen *νοῦς*; er ist aber zugleich ein Teil der menschlichen Seele. In seiner Beziehung auf das individuelle Seelenleben, auf das Wahrnehmen u. s. w., heisst er *νοῦς παθητικὸς* und ist als solcher vergänglich; denn wenn die individuelle Seele, deren Teil bezw. Prinzip er war, untergeht, hört diese ganze Beziehung auf. Er ist dann „nur noch das, was er ist“,[1]) reine Tätigkeit, göttlicher *νοῦς*. Er hat keine Sonderexistenz, keine individuelle Fortdauer. Er lebt fort, weil der göttliche *νοῦς* ewig ist.

Eine befriedigende Lösung dieser schwierigen Frage hat, wie es scheint, noch niemand gegeben. Für die Unterscheidung von Form und Stoff scheint wenigstens das sicher zu sein, dass der menschliche *νοῦς* das Mittelglied bildet zwischen der noch mit Materie behafteten und der völlig stofflosen absoluten Form. Wie diese Mittelstellung möglich, wie das Verhältnis des *νοῦς ποιητικὸς* zum *νοῦς παθητικὸς* näherhin im Sinne des Aristoteles zu denken ist, das ist eine andere Frage.

---

[1]) *τοῦθ' ὅπερ ἐστί.* 430, a, 22.

Die Form ist nach Aristoteles das Prinzip des Seins und zugleich des Erkennens.[1]) Aber als Prinzip des Seins hat sie neben sich ein zweites Prinzip: die Materie. In der Erkenntnis dagegen hat nur die Form wirkliche Bedeutung; sie ist im Wechsel der Erscheinungen das Bleibende, Dauernde und darum der alleinige Gegenstand des Wissens — aber noch mehr: die höchste Seinsform besteht in absoluter Denktätigkeit, Gott ist stofflose Form und diese ist Denken: Gott ist absolute Vernunft (*νοῦς*).

Die Unterscheidung von Form und Stoff durchdringt somit das ganze aristotelische System: auf der einen Seite erklärt sie das Werden in der Natur, auf der andern Seite das Erkennen durch alle seine Stufen von der Wahrnehmung angefangen bis zur intuitiven Ergreifung des Wirklichen durch den *νοῦς*. Das Erkennen ist ja auch ein Werden, eine Entwicklung von der Möglichkeit zu wissen zum aktuellen Wissen.

War es auch in erster Linie das Problem des Werdens, das den Stagiriten zu der eigenartigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Form und Stoff führte, und ist die Unterscheidung wohl erst von hier aus infolge der engen Verbindung von Sein und Erkennen das Mittel zur Lösung des Erkenntnisproblems geworden, so hat auch, wie schon bei Plato, ein logisches Moment mitgewirkt — die Einsicht, dass im Erkenntnisakt die Wirklichkeit nicht restlos aufgeht, dass vielmehr stets ein unauflösliches Etwas bleibt, ein Irrationales, welches dann auf die Materie als das widerstrebende Prinzip in der Natur zurückgeführt wird.

Doch tritt dieses zweite Moment bei Aristoteles mehr oder weniger in den Hintergrund, während die Erkenntnisfaktoren: auf der einen Seite die Form der Naturdinge als Objekt der Erkenntnis, auf der andern Seite der *νοῦς* als das wahrhaft Denkende und Erkennende im Menschen ganz das Gepräge der naturphilosophischen Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit tragen. Die Formen, die *νοητὰ* in den Dingen, wirken durch Vermittlung der Sinne auf den *νοῦς*, welcher der Möglichkeit nach ist, was diese in Wirklichkeit sind. Als *νοῦς παθητικὸς* ist er also ein Potentielles den Formen gegenüber, aber im Akte, da *νοῦς* und *νοητὰ* sich berühren, wird er identisch mit seinem Objekt, ist dann reine Form und erreicht als *νοῦς ποιητικὸς* eine Stufe, die ihn der absoluten Form, dem göttlichen *νοῦς*, sehr nahe bringt.

---

[1]) Vgl. Willmann I, 541.

3. Kapitel.

Die Materie der Erkenntnis bei Kant.

Eine neue Bedeutung erlangt die Unterscheidung von Form und Stoff, Form und Inhalt im kantischen System. Das Begriffspaar deckt sich nicht mehr mit dem der Wirklichkeit und Möglichkeit im aristotelischen Sinn. Seine Unterscheidung trifft nicht die Erkenntnisfaktoren im Sinne des Erkennenden (des Subjekts) auf der einen und des Erkannten (des Objekts) auf der andern Seite, sie geht auf die Erkenntnis selbst und scheidet das Produkt des Erkenntnisprozesses in die dasselbe konstituierenden Faktoren bezw. Elemente. Er fragt nicht nach dem Werden der Natur und dessen Prinzipien, nicht nach dem Wesen und der Bedeutung des Seienden — er fragt nach dem Wesen und der Bedeutung der Erkenntnis als solcher.

Im Grunde genommen stehen sich indes in diesem Punkte die beiden Systeme nicht allzufern: die aristotelische Unterscheidung richtet sich auf den denkenden Geist und das erkannte Objekt, die kantische auf das Produkt dieser beiden: die Erkenntnis, um von da aus zurück zum Geiste bezw. zum Objekt zu gelangen.

Schon J. H. Lambert spricht in zwei Briefen an Kant aus den sechziger Jahren von Form und Materie unseres Wissens.[1]) Ähnlich Tetens, wenn er schreibt: „Empfindungsvorstellungen sind . . . der letzte Stoff aller Gedanken“ und „die Form der Gedanken und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft“.[2]) Völlig durchgeführt hat diese Unterscheidung jedoch erst Kant, und er hat derselben eine Bedeutung gegeben, die hinter derjenigen, welche ihr Aristoteles gab, nur wenig oder nicht zurücksteht.

Bereits in Kants vorkritischer Periode löste sich in seinem Denken mehr und mehr das Formale vom Materialen. Die ganze Entwicklung seines Denkens in den 60er Jahren dreht sich um diese Unterscheidung und sie endet mit der Erkenntnis, dass der Satz des Widerspruchs nur ein formales, aber kein materiales Prinzip sei, dass das Dasein sich nicht aus dem Begriff herausklauben lasse und dass über Kausalverhältnisse aus reiner Vernunft nicht geurteilt werden könne, da logischer Widerspruch und Realrepugnanz, Erkenntnisgrund und Realgrund nicht identisch seien.

---

1) Lambert an Kant 13. Nov. 1765 u. 3. Febr. 1766. Akad. Ausgabe X, 49 bezw. 61.

2) Eisler, Philosophische Begriffe. A. „Form“.

Was für den ganzen Aufbau seines späteren Systems von grösster Wichtigkeit werden sollte, ist die Unterscheidung von formalen und materialen Grundsätzen. Schon in der Schrift über „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ vom Anfang des Jahres 1762 spricht er von „unerweislichen Urteilen“ und erklärt: „Die menschliche Erkenntnis ist voll solcher unerweislicher Urteile“.[1]) Es sind Urteile bezw. Begriffe, die zwar unter den obersten Grundsätzen der Identität und des Widerspruches stehen, die aber nicht auf diese zurückgeführt werden können, also gewissermassen Prinzipien zweiten Ranges.

In der Preisschrift „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral . . .“[2]) kommt Kant auf jene „unerweislichen Urteile“ zurück, nennt sie aber jetzt „unerweisliche Sätze“. „Diese (unerweislichen Sätze) stehen zwar alle unter den formalen ersten Grundsätzen, aber unmittelbar; insofern sie indessen zugleich Gründe von anderen Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materialen Grundsätze der menschlichen Vernunft.“[3])

Unter den „formalen ersten Grundsätzen“ versteht Kant die Prinzipien der Identität und des Widerspruches und er scheint hier zwischen den obersten formalen Sätzen einerseits und der Erfahrung andererseits noch ein Drittes anzunehmen: die obersten materialen Sätze, die Vorläufer der späteren synthetischen Urteile a priori.

Diese Unterscheidung von formalen und materialen Grundsätzen der Vernunft ist der Ausdruck dafür, wie sich das Kantische Denken immer mehr zu der Erkenntnis durchringt, dass die logischen Denkgesetze nicht genügen, die ganze Wirklichkeit zu bestimmen, dass ein Rest übrig bleibt, der sich als durchaus selbständig erweist, der jeder begrifflichen Analyse widerstrebt. Dies ist die Materie in der Erkenntnis, der Stoff, der durch das verknüpfende, trennende und vergleichende Denken erst seine endgiltige Form erhält. Es ist das, was sich uns einfach als gegeben aufdrängt und sich damit als etwas Fremdes kund giebt, unmittelbare Vorstellungen, deren psychologische Entstehung zwar untersucht werden kann, die aber selbst nicht mehr weiter redu-

---

[1]) Schluss der Abhandl. Akad. Ausgabe II, 60 f.

[2]) Nach der Datierung der neuen Kant-Ausgabe d. Berl. Akad. 1764 erschienen, verfasst im Laufe d. Jahres 1762. Vgl. Akad. Ausg. II, 492 ff.

[3]) Akad. Ausgabe II, 295.

zierbar sind und die das unmittelbar gegebene Substrat im Erkenntnisprozess darstellen.

Diese unmittelbaren Vorstellungen nennt Kant Anschauungen und deutet dadurch ihren sinnlichen Charakter an. Jedoch bedeutet ihm Anschauung nicht etwa bloss Gesichtsvorstellung, sondern jede sinnliche Vorstellung überhaupt,[1]) während die Ver-Verknüpfung dieser sinnlichen Vorstellungen Sache des Verstandes ist und sich in Begriffen vollzieht. Anschauungen und Begriffe bilden also die Bestandstücke einer jeden Erkenntnis. „Anschauung und Begriffe machen die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so dass weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben können".[2])

Die Sinnesvorstellungen, die Anschauungen, unterscheiden sich aber nicht etwa bloss graduell von den Verstandesvorstellungen, den Begriffen: der Unterschied ist ein spezifischer: das eine ist die Materie, das Bestimmbare, das andere die Form, die Bestimmung.[3]) „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden"; aber „beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen".[4])

Die Anschauung fällt also ganz in das Gebiet der Sinnlichkeit, d. h. sie enthält nur „die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden".[5]) Sie ist nach Kant völlig passiv bezw. rezeptiv — wenigstens der Definition nach — denn in ihr werden uns Gegenstände gegeben.[6])

Wie wir aber bei Aristoteles in der Natur niemals auf die Urmaterie in ihrer ursprünglichen Formlosigkeit treffen, so finden wir nach Kant auch in unserem Bewusstsein niemals das materiale Element ganz ohne Formbestimmtheit vor. Abgesehen davon, dass unsere Reflexion immer schon auf Anschauungskomplexe im

---

[1]) Vgl. Vaihinger, Komm. II, 5. Vaihinger erinnert hier daran, dass auch Plato bereits ὄψις an Stelle von αἴσθησις für alle Wahrnehmungen gebraucht.

[2]) Kr. d. r. V. 76.

[3]) Vgl. Kr. 243.

[4]) Kr. 77.

[5]) Kr. 76/77.

[6]) Kr. 48.

Bewusstsein trifft, sind auch die einzelnen Anschauungen, die sich durch Analyse jener Komplexe ergeben, bereits geformt; die Anschauung setzt sich zusammen aus Empfindung und Anschauungsform.

„Empfindung" nennt Kant „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden".[1]) Am häufigsten charakterisiert er sie als „gegeben", und damit ist auch ihre erkenntnistheoretische Bedeutung gekennzeichnet: sie ist der letzte Bestandteil der Vorstellungen, das unauflösliche Etwas, das übrig bleibt, wenn von aller Bestimmtheit und Gesetzmässigkeit, von jeglicher Ordnung in der sinnlichen Vorstellung abstrahiert wird,

In Wirklichkeit ist uns indes immer eine bereits geformte Empfindung, d. h. eine Anschauung gegeben: sie ist eingeordnet in die Formen der Sinnlichkeit, in Raum und Zeit. Es giebt keine Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes, die nicht entweder räumlich oder zeitlich bestimmt wäre. Diese Bestimmtheit in Raum und Zeit bildet das formale Element in der Anschauung.

Raum und Zeit bildeten schon seit den ältesten Zeiten eines der bedeutendsten Probleme der Philosophie. Treffend hat später Augustin die eigentümliche Schwierigkeit der Frage charakterisiert, wenn er sagt,[2]) er wisse wohl, was die Zeit sei, wenn ihn niemand frage, solle er aber Auskunft darüber geben, so wisse er es nicht.

Parmenides nannte den Raum ein *μὴ ὄν*; ähnlich Plato, der den Raum mit der Materie, oder vielleicht besser ausgedrückt, die Materie mit dem Raum identifizierte. Er ist nach ihm das *ἄπειρον*, das Unbegrenzte.

Bei Aristoteles ist der Raum die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen.[3]) Er ist also gewissermassen „die Hülle als Hülle",[4]) aber nicht so, dass etwa der Raum an den Körper gebunden wäre und sich mit diesem bewegte und veränderte, sondern der Körper ist und bewegt sich im Raum; er ist die unbewegte Grenze des Umschliessenden;[5]) aber eben deshalb

---

[1]) Kr. 48.

[2]) Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio. Confess. XI, 14.

[3]) 212, a, 5: *τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος.*

[4]) Strümpell 305.

[5]) 212, a, 20: *ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ᾽ ἔστιν ὁ τόπος.*

kann es auch ohne Körper keinen Raum geben; denn ohne Umschlossenes giebt es keine Grenze eines Umschliessenden. Ein leerer Raum ist also nach Aristoteles etwas Unmögliches.[1] Die Grenze der Welt ist zugleich die Grenze des Raumes, oder vielmehr, der Raum im ganzen ist gebildet von der Grenze der Welt.[2]

Die Zeit definiert Aristoteles als die Zahl der Bewegung mit Rücksicht auf das Früher und Später.[3] Die Einheit, von der aus gezählt wird, ist das Jetzt (*τὸ νῦν*) und dieses ist zugleich das verbindende und trennende Moment in der Zeit.[4] Wie die Bewegung und überhaupt die Veränderung für Aristoteles etwas durchaus Wirkliches ist, so auch die Zahl (das Mass) der Bewegung, d. h. die Zeit. Immerhin rückt Aristoteles beim Zeitbegriff das Psychologische in einer Weise in den Vordergrund, dass die Vermutung nahe liegt, in dem einen oder andern Punkte habe er bereits die Kantische Lösung zwar nicht vorausgesehen, aber geahnt. Er wirft nämlich die Frage auf, ob es eine Zeit geben könne ohne eine Seele[5] und er antwortet darauf, dass das, was die Zeit als Seiendes ist, d. h. das Verhältnis der Bewegungen, also gewissermassen die objektive Zahl, auch ohne Seele vorhanden sei, ebensogut wie die Bewegung, aber zur Zeit, zur subjektiven Zahl, ist die zählende Seele notwendig.

Noch merkwürdiger scheint aber — mit Rücksicht auf die Kantische Lösung — eine andere Frage, die Aristoteles bezüglich der Zeit aufwirft: weshalb wir das, was ohne Zeit sei, nicht ohne Zeit zu erkennen vermögen?[6] Die Frage mutet uns an wie ein Ausblick auf die Kantische Problemstellung, aber freilich von der Auffassung des Raumes und der Zeit als blosser Formen der Sinnlichkeit ist Aristoteles noch weit entfernt. Im Grunde genommen sind ihm beide etwas Reales, wenn er auch, besonders bei der Frage nach dem Wesen der Zeit, das psychologische

---

[1] Phys. III, 6 ff.

[2] 212, b, 18. Vgl. Zeller 398.

[3] 220, a, 24: *ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.*

[4] 220, a, 5.

[5] 223, a, 25: *εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ᾽ ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἐστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς* u. 223, a, 21: *πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις.*

[6] 450, a, 7: *διὰ τίνα μὲν οὖν αἰτίαν οὐκ ἐνδέχεται νοεῖν . . . οὐδ᾽ ἄνευ χρόνου τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα.*

Element auffallend hervorkehrt; ohne Bewegung ist nach Aristoteles weder Raum noch Zeit denkbar, Bewegung aber ist wirklich.

Kant selbst steht anfangs noch wie in seiner ganzen Denkrichtung, so auch in der Bestimmung des Raumes, unter dem Einfluss der Leibniz-Wolff'schen Schule. Nach der Nova Dilucidatio (1755) besteht der Raum in Relationen der Substanzen;[1] Raum und Zeit sind also abstrakte Begriffe, wie alle anderen Begriffe Abbilder eines Realen. Der absolute Raum und die absolute Zeit fallen für Kant lange Jahre mit der göttlichen Allgegenwart bezw. der göttlichen Ewigkeit zusammen. „Der Raum ist das Phänomenon der göttlichen Gegenwart".[2] Zu Anfang der 60er Jahre dagegen rechnet er Raum und Zeit zu den unauflöslichen Begriffen und verzichtet damit auf eine eigentliche Erklärung.[3] Indes musste Kant, der auf der einen Seite ein Vertreter der Leibniz-Wolff'schen Philosophie war, auf der anderen Seite Newton sehr hoch schätzte, durch die Verschiedenartigkeit der Raumtheorie in diesen beiden Richtungen zu einem vermittelnden Lösungsversuch getrieben werden. Einen solchen Versuch stellt die Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume" vom Jahre 1768 dar. In ihr bekennt sich unser Philosoph zu der Newton'schen Theorie des absoluten Raumes. Er selbst bezeichnet als Zweck der Abhandlung „zu versuchen, ob nicht . . . ein evidenter Beweis zu finden sei, dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe".[4] Aber der absolute Raum ist „kein Gegenstand der äusseren Empfindung, sondern ein Grundbegriff, der alle dieselben erst möglich macht".[5] Er hat selbständige Realität und ist als solcher vor den Dingen, während er nach Leibniz erst ein Produkt des Zusammenseins der Monaden ist. Durch die Annahme des absoluten Raumes glaubt Kant das Problem lösen zu können, wie begrifflich nicht unterscheidbare Dinge (z. B. rechte und linke Hand) doch räumlich nicht zusammenfallen.

[1]) Akad. Ausgabe I, 414 . . . locus, situs, spatium sunt relationes substantiarum.

[2]) Kants Vorles. über Metaphysik von Pölitz 113; vgl. Refl. Kants zur Kr. d. r. V. 341.

[3]) Untersuch. über die Deutlichkeit . . . (1764) 1. Betr.

[4]) Akad. Ausgabe II, 378.

[5]) Ebd. II, 383.

Dieser Standpunkt dem Raumproblem gegenüber war jedoch auf die Dauer unhaltbar: auf der einen Seite ist der Raum ein Reales, auf der anderen „kein Gegenstand der äusseren Empfindung“, ein Grundbegriff.

Bereits 1770 — in der Dissertation: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis — ist denn auch die kritische Ansicht vom Raume vollendet, die Ausführungen der transscendentalen Ästhetik sind hier bereits vorweggenommen: Raum und Zeit sind reine Anschauungen, nicht von sinnlichen Vorstellungen abstrahierte Begriffe. Sie sind Einzelvorstellungen; die verschiedenen Räume, von denen wir sprechen, sind nur Teile des ganzen Raumes. Der Raum enthält also die Teilvorstellungen in sich, nicht unter sich: er ist Anschauung. Und da Raum und Zeit vor jeder Empfindung vorausgehen und diese erst möglich machen, so sind sie reine Anschauungen,[1]) eben darum aber auch nichts Objektives, nichts Reales.

Doch spricht Kant in der Dissertation immer noch von Begriffen des Raumes und der Zeit, obwohl der Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand scharf ausgesprochen ist. Die frühere Bezeichnung wirkt noch nach, selbst bis in die Kritik der reinen Vernunft.[2]) In der Zeit, da sich die Wandlung von Verstandesbegriffen zu Anschauungen der Sinnlichkeit vollzog — wahrscheinlich infolge der Beschäftigung mit dem Antinomienproblem,[3]) — d. h. um das Jahr 1769, heissen Raum und Zeit „reine Begriffe der Anschauungen“ oder „anschauende Begriffe“.[4])

Hatte der Raum nach Kants Auffassung vom Jahre 1768 eine eigene Realität, war er aber trotzdem kein Gegenstand der Empfindung, so ist er nunmehr jeder äusseren Realität entkleidet. Raum und Zeit sind rein subjektive Zutaten unserer Sinnlich-

---

[1]) Sect. III, § 14, 3. Idea itaque temporis est intuitus et quoniam ante omnem sensationem concipitur, tamquam condicio respectuum in sensibilibus obviorum, est intuitus non sensualis, sed purus u. § 15 C: Conceptus spatii itaque est intuitus purus, cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis. Akad. Ausgabe II, 399 bezw. 402.

[2]) So vor allem in den Überschriften der einzelnen Abschnitte in der transscendentalen Ästhetik, die dazu noch meist der zweiten Auflage angehören.

[3]) Vgl. Adickes, Kantstudien 113, 122.

[4]) Refl. 278, vgl. Adickes, Kantst. 110.

keit zu den Vorstellungen. Es entspricht ihnen nichts Reales ausser uns.

Doch sind Raum und Zeit zunächst nicht Anschauungen, sondern Anschauungsformen, d. h. sie stellen nur die Art dar, „wie das Subjekt affiziert wird“.[1]) Diese Anschauungsformen bleiben übrig, wenn wir von unsern Anschauungen, d. h. den unmittelbaren sinnlichen Vorstellungen von Gegenständen das absondern, „was zur Empfindung gehört“,[2]) d. h. alles, was sich uns als aus der Affektion der Sinne stammend kund giebt. Wir empfinden Härte, Wärme, Helligkeit, Bitterkeit u. s. w., aber wir empfinden niemals den Raum oder die Zeit, und doch sind sie bezw. eines von beiden in jeder vorgestellten Empfindung (Wahrnehmung) enthalten als deren Voraussetzung. Die Vorstellung eines Gegenstandes ohne das Moment der Räumlichkeit oder Zeitlichkeit ist für uns etwas Unvollziehbares.

Der Raum (und ihm parallel auch die Zeit) ist, um dem Kantischen Beweisgang zu folgen, „kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden“, denn damit ich die Empfindung „als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zu Grunde liegen“.[3])

Der Raum ist ferner „eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zu Grunde liegt“.[4]) Wie Kant glaubt, können wir die Raumvorstellung nicht los werden, während wir wohl die Gegenstände aus dem Raume wegdenken können. — Sodann ist der Raum „kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung“.[5]) Denn während der Begriff das Einzelne unter sich fasst, enthält es die Raumvorstellung in sich. Das Mannigfaltige in der Raumvorstellung beruht lediglich auf Einschränkung. Beim Begriff gehen die Teile vorher, beim Raume aber sind die Teile erst durch das Ganze möglich.[6])

---

[1]) Kr. 658.
[2]) Kr. 50.
[3]) Kr. 51.
[4]) Kr. 51.
[5]) Kr. 52.
[6]) Das dritte Argument der ersten Auflage passt nicht in die Reihe der vier anderen Beweise u. ist darum auch in der zweiten Auflage ausgelassen bezw. in den Abschnitt über die transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume einbezogen worden.

Den gleichen Nachweis, nämlich, dass der Raum kein Begriff, sondern Anschauung sei, bezweckt das letzte Raumargument, das (nach seiner Fassung in der zweiten Auflage) daraus, dass der Raum eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthält („denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich"), schliesst, dass er kein Begriff sein könne, da ein Begriff immer nur eine begrenzte Zahl von Vorstellungen als Merkmale in sich schliessen kann.

Ähnlich sind auch die Gründe, die Kant bezüglich der Zeit zum gleichen Zweck ins Feld führt, nämlich, um den Nachweis zu erbringen, dass Raum und Zeit weder etwas selbständig Existierendes, noch auch ein reales Verhältnis der Körper zu einander darstellen, dass also Raum und Zeit keine Begriffe im gewöhnlichen Sinn, überhaupt keine Begriffe seien, sondern Formen, welche die Anschauungen, die unmittelbaren Vorstellungen von Gegenständen erst möglich machen, und zwar dadurch, dass der gänzlich ungeformte Stoff der Empfindungen durch sie die erste Formbestimmtheit erhält. Das Vermögen, welches diese erste Formung des Erkenntnisstoffes vollzieht, ist die Sinnlichkeit. Diese heisst rezeptiv im Gegensatz zur Spontaneität des Verstandes, insofern sie keinen Gegenstand machen kann, sondern auf den Empfindungsstoff angewiesen ist, den sie gewissermassen in sich als die Form aufnimmt. Sie giebt den form- und gestaltlosen Empfindungen den räumlichen oder zeitlichen Charakter: Raum und Zeit sind also Formen der Sinnlichkeit, vorbewusste Zutaten, welche die Sinnlichkeit zu den Empfindungen liefert und sie dadurch erst instand setzt, Elemente des Bewusstseins zu werden — sie sind vorbewusste Zutaten, sofern erst das reflektierende Denken auf sie aufmerksam wird und sie als Zutaten der Sinnlichkeit, also des Subjekts, erkennt.

Damit ist aber bereits auch ihre Apriorität ausgesprochen: sie sind unabhängig von der Erfahrung bezw. Empfindung, da sie ja die Bedingungen sind, unter denen Wahrnehmung bezw. Erfahrung erst möglich wird. Sollen wir räumlich bezw. zeitlich anschauen, dann müssen die Formen des Raumes und der Zeit bereits irgendwie in uns vorhanden sein. Würden Raum und Zeit wieder durch die Empfindung gegeben, so müssten die Formen der Empfindung selbst wieder empfunden werden, was nach Kants Meinung unmöglich ist.[1])

[1]) Kr. 49. Riehl, Kritiz. II, 1, 104 ist der Ansicht, dass, wenn dies letztere richtig wäre, der Schluss auf die Apriorität der Form unserer

Als a priori erweisen sich die Raum- und Zeitvorstellung auch durch die Notwendigkeit, mit der sie in unserm Bewusstsein auftreten. Stellen wir uns einen Gegenstand vor, so müssen wir ihn in Raum oder Zeit vorstellen. Es giebt keine Vorstellung von äusseren Gegenständen, die nicht räumlich, keine Vorstellung von äusseren und inneren Vorgängen, die nicht zeitlich wäre. Es ist allerdings nur eine relative Notwendigkeit, die damit gegeben ist, doch will Kant auch eine absolute Notwendigkeit konstatieren, wenn er sagt: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei.“[1]) Ob aber der Raum wirklich nicht wegdenkbar sei und was übrig bleibe, wenn wirklich alle den Raum erfüllenden Körper weggedacht werden, das ist eine andere Frage.

Raum und Zeit sind also apriorische Anschauungsformen, Gesetze der Sinnlichkeit, nach denen die Empfindungen geordnet und geregelt werden, so dass sie dem Bewusstsein als räumlich und zeitlich erscheinen.[2]) Da aber Raum und Zeit dem naiven Bewusstsein als etwas ebenso Reales und von uns unabhängig Existierendes erscheinen, wie irgend eines der von uns gewöhnlich real genannten Dinge, so liegt die Frage nur allzu nahe, ob denn nicht diesem subjektiven Gesetz, nach dem die Empfindungen gestaltet werden, eine gewisse Beziehung, eine gewisse Gesetzmässigkeit im Empfundenen entspreche. Kant selbst hat diese Frage in der Dissertation aufgeworfen und bejaht mit der Einschränkung, dass unsere Raum- bezw. Zeitvorstellungen uns nur das „dass“, die Tatsache einer Relation des Empfundenen bezeugen, über die Qualität dieser Beziehung, dieser Gesetzmässigkeit aber gar nichts aussagen.[3]) Die intelligiblen Monaden — so konnte er vom Standpunkt der Dissertation aus sagen — haben also zwar eine Ordnung, eine Gesetzmässigkeit, aber diese objektive Ordnung fällt nicht mit der räumlich-zeitlichen zusammen; denn diese ist ein Gesetz der Sinnlichkeit, nicht aber ein Gesetz der Dinge.

Wahrnehmungen nicht zu umgehen wäre. Allein „die Verhältnisse der Empfindungen . . . machen auf das Bewusstsein Eindruck, gleichwie die Empfindungen selbst“. Es scheint indes, dass sich „Empfinden“ bei Riehl u. „Empfinden“ bei Kant hier nicht ganz decken.

[1]) Kr. 51.

[2]) In der Dissertation Sect. II, § 4 bestimmt Kant die Anschauungs- bezw. Zeitform als „lex quaedam menti insita, sensa ab objecti praesentia orta sibimet coordinandi“.

[3]) Dissert. Sect. II, § 4.

Dieser ganze Gedankenkreis steht offenbar auch in der Kritik der reinen Vernunft noch im Hintergrund; denn sonst bliebe es absolut unerklärlich, wie die einzelnen Raumbestimmtheiten, die verschiedenartigen Lokalisationen möglich sein sollen. Entspricht aber in einer andern Welt irgend eine Ordnung der räumlich-zeitlichen Bestimmtheit unserer Vorstellungswelt, und sind demgemäss die Empfindungen, wenn auch nicht räumlich oder zeitlich, so doch irgendwie bestimmt, so kann jene Verschiedenartigkeit erklärt werden.

Muss aber jene Ansicht auch als Grundstimmung in der kritischen Zeit angenommen werden, so betont Kant hier doch schärfer die reine Subjektivität von Raum und Zeit. „Wenn wir . . . die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts . . . Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung . . . und an sich, ausser dem Subjekte, nichts“.[1] Eine objektive reale Zeit nennt Kant ein Unding.[2]

Anstatt aber Raum und Zeit zu rein subjektiven Anschauungsformen zu stempeln oder ihnen als objektiv realen Dingen bezw. Undingen, die uns in Empfindungen gegeben würden, die Existenzmöglichkeit abzusprechen, bliebe noch eine „dritte Möglichkeit“: Raum und Zeit einerseits als apriorische Anschauungsformen zu fassen, ihnen aber andererseits zugleich objektive Realität zuzuschreiben, so dass man sie „für subjektiv und objektiv zugleich hält, dergestalt, dass sie aus einer für den Geist und für die Dinge geltenden ursprünglichen Tätigkeit entstanden, beides, subjektive und objektive Bedeutung haben“.[3] Darnach bestünde zwischen dem Raum als Anschauungsform und dem realen vom Subjekt unabhängigen Raum eine Art prästabilierter Harmonie.

Und Kant hat diese Ansicht wirklich eine Zeit lang vertreten, nämlich in der Zeit um 1768, wo er dem absoluten Raum Realität beilegt, ihn zugleich aber einen Grundbegriff nennt, „weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äusseren Empfindung“ sei. Hatte sich aber schon zu der Zeit, da er noch im Bann der Leibniz-Wolff'schen Philosophie stand, ein gewisses Unbehagen geltend gemacht über die prästabilierte Harmonie, die zur Erklärung so wenig beizutragen vermag, so geschah das noch mehr in seiner

[1]) Kr. 61.
[2]) Kr. 74.
[3]) Trendelenburg, Hist. Beitr. III, 223.

kritischen Periode. Den Ausschlag in der Bestimmung von Raum und Zeit als bloss subjektiven Formen der Sinnlichkeit gab wohl das Antinomienproblem, da dieses nur durch die Annahme der reinen Subjektivität von Raum und Zeit lösbar zu sein schien.[1]) Dass der Raum wirklich keinerlei reale Existenz habe, dass es unmöglich sei, dass in der Welt der Dinge an sich eine unserer räumlichen Anschauung entsprechende räumliche Ordnung bestehe, hat Kant weder bewiesen, noch von seinem Standpunkt aus beweisen können. Sobald er aber Raum und Zeit als Vorstellungsarten ansah, schien es ihm „offenbar widersprechend, zu sagen, dass eine blosse Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existiere".[2])

Sind Raum und Zeit nur subjektive Anschauungsformen, muss aber doch jede Empfindung gewissermassen durch sie hindurchgehen, um Element des Bewusstseins werden zu können, so ist klar, dass jede unserer Vorstellungen diese subjektive Zutat in sich enthält, der doch in Wirklichkeit nichts entspricht. Und da die Vorstellungen das einzige sind, das uns mit Gegenständen in Beziehung setzt, jede Vorstellung aber die Form des Raumes und der Zeit an sich trägt, so ergiebt sich daraus, dass uns die Sinnlichkeit die Dinge nicht giebt, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie erscheinen: die Gegenstände, die uns gegeben werden, sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen.

Kant definiert die Erscheinung als den „unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung".[3]) Sie ist das, was das gewöhnliche Bewusstsein mit Ding oder Gegenstand bezeichnet. Denn alles ist uns zunächst nur in Vorstellungen gegeben, und Schopenhauer hat Recht mit seinem „Die Welt ist meine Vorstellung". Aber so gut wir beim Sehen nicht die Funktionen des Auges empfinden, sondern die Farben, ebensogut ist uns auch nicht die Vorstellung als Tätigkeit gegeben, sondern in der Vorstellung ein Gegenstand. Und dieser Gegenstand, sofern er vorgestellt wird, heisst eben Erscheinung. Die Empfindung für sich hat nur soviel Wert, als sie uns über ein Empfundenes, einen Gegenstand

[1]) Ed. v. Hartmann, Kants Erk. 34.

[2]) Proleg. § 52, Akad. Ausgabe IV, 342. Den Streit zwischen Trendelenburg u. K. Fischer, der sich an des ersteren Abhandlung „Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliesslichen Subjektivität des Raumes u. der Zeit" (in Hist. Beiträgen III, 215) anschloss, des näheren zu behandeln, kann hier nicht der Ort sein. Kurz skizziert ist die Sachlage bei Überweg-Heinze III, 322; ausführlich bei Vaihinger, Komm. II, 134 ff.

[3]) Kr. 48.

Aufschluss giebt. Daher bildet das, „was der Empfindung korrespondiert“, in Raum und Zeit angeschaut, die Erscheinung.[1]) Nicht die Anschauung, das Produkt aus Empfindung und Anschauungsform, heisst also Erscheinung, sondern das, was angeschaut wird, der Gegenstand der Anschauung.

4. Kapitel.

Die Form der Erkenntnis bei Kant.

Anschauung für sich ist zwar ein Faktor in der Erkenntnis, aber sie ist nicht selbst Erkenntnis. Trotz des formalen Elementes, das sie bereits in sich enthält, bleibt die Anschauung doch im Bereiche der Sinnlichkeit; und gerade darin liegt das Neue der kantischen Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, dass er auch der ersteren ein formales Prinzip zuschreibt. Über die Bildung einzelner Anschauungen hinaus reicht jedoch die Tätigkeit des sinnlichen Vermögens nicht. Tatsächlich aber treffen wir in unserm Bewusstsein niemals ein blosses Neben- bezw. Durcheinander von Einzelanschauungen, vielmehr sind diese immer schon zu Anschauungskomplexen verbunden. Da aber die Formen der Sinnlichkeit eher ein Prinzip der Trennung als der Verbindung darstellen, indem sie das Ineinanderfliessen der Empfindungen verhindern,[2]) so muss jene Verbindung zu Anschauungskomplexen einen anderen Ursprung haben, als die Anschauungsformen: sie stammt aus dem Verstand, der die Anschauungen zu begrifflicher Einheit zusammenschliesst, und damit allererst instand setzt, Erkenntnisobjekt der in allgemeinen Begriffen denkenden menschlichen Vernunft (im weiteren Sinn) zu werden. Werden nun die Regeln, nach denen der Verstand in un- bezw. vorbewusster Tätigkeit die Verbindung der Anschauungen vollzieht, zum Bewusstsein gebracht, so ergiebt sich das System der Kategorien oder Verstandesbegriffe.

Wird von Kategorien gesprochen, so ist es immer in erster Linie der Name des Aristoteles, der genannt wird. Er hat die Kategorienlehre begründet, die Jahrhunderte lang dem ganzen philosophischen Denken das Gepräge gab und die auch heute noch in mancher Beziehung nachwirkt.

---

[1]) Kr. 49.

[2]) Vgl. Hölder, Kants Erk. 36.

Die Kategorien des Aristoteles, die eines der umstrittensten Probleme der aristotelischen Philosophie sowohl hinsichtlich ihrer Bedeutung als ihres Ursprungs und Prinzips darstellen, sind ihrer ursprünglichen Wortbedeutung nach (*κατηγορίαι*) Aussageweisen, Prädikate. Darnach könnte es scheinen, dass sie „die aus der Auflösung des Satzes entstandenen Elemente“ [1]) wären. Im Einklang damit stände die Bezeichnung derselben bei Aristoteles als *κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα.* [2])

Ein Wort, eine Sprachbezeichnung hat aber für Aristoteles nur Bedeutung, sofern sie Ausdruck und Abbild eines Realen ist, und da überhaupt der Gegensatz des Seins und Werdens im Mittelpunkt seines Philosophierens stand, lag nichts näher, als auf Grund der in der Sprache niedergelegten Bezeichnungen nach den verschiedenen Arten des Seins zu fragen: [3]) Die Kategorien heissen *κατηγορίαι τοῦ ὄντος*. Sie sind die in den sprachlichen Bezeichnungen zum Ausdruck kommenden Seinswesen, die verschiedenen möglichen Bestimmungen des Seienden. [4])

Solcher Kategorien oder Seinsbestimmungen zählt nun Aristoteles zehn auf: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, Haben, Tun, Leiden; [5]) aber nur selten nennt er alle, meistenteils nur drei, nämlich *οὐσία*, *ποιόν*, *ποσόν* und charakterisiert diese eben damit als die wichtigsten. [6]) Wenn er aber auch auf die Vollständigkeit der Aufzählung keinen Wert legt, so kann daraus nicht geschlossen werden, dass die Zahl der Kategorien ihm überhaupt gleichgültig gewesen sei (Prantl, Geschichte der Logik I, 206), vielmehr scheint er von der Vollständigkeit seiner Tafel überzeugt gewesen zu sein (vgl. Zeller, 263).

Ein Ableitungsprinzip giebt zwar Aristoteles nicht ausdrücklich an, aber er hat tatsächlich ein solches gehabt; es ist der Begriff

---

1) Trendelenburg, Kategorienlehre 11—13.

2) 1, b, 25.

3) Maier, Syllog. II 2, 304.

4) 410, a, 13: *ἔτι δὲ πολλαχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος (σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ καί τινα ἄλλην τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν).*

5) 103, b, 21: *τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.*

6) Vgl. Ind. Arist. 378, a, 60. Auch die Bezeichnung wechselt oft; bald nennt er sie *κατηγορίαι*, *κατηγορίαι τοῦ ὄντος*, bald *κατηγορήματα* u. *κατηγορούμενα*, weiterhin *σχήματα τῆς κατηγορίας*, *τῶν κατηγοριῶν*, *γένη τῶν κατηγοριῶν*, *γένη τῶν ὄντων*, oder auch bloss *γένη*, *τὰ πρῶτα*, *τὰ κοινὰ πρῶτα*, *πτώσεις*. Ind. Arist. 378, a, 20 ff.

des Seins,[1]) von welchem aus er seine Einteilung traf. Den Anknüpfungspunkt bot ihm wohl die Sprache, das Urteil. Daher auch das Schwanken in der Auffassung der Kategorien als Bestimmungen von halb logischem und halb ontologischem Charakter.[2]) Auf der einen Seite stellen sie ein System von weiter nicht reduzierbaren Seinsarten, auf der andern ein solches von Urteilsprädikaten dar.[3]) Doch scheint diese Übertragung der Kategorieneinteilung auf das Gebiet der Urteilsprädikate erst eine sekundäre zu sein. Sie machte eine tiefgehende Umänderung in der ersten Kategorie, der Substanz, notwendig, da diese ja ursprünglich das bedeutete, was in keinem andern enthalten ist und von keinem andern ausgesagt werden kann.[4])

Die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung der aristotelischen Kategorien ist aber diejenige von Seinsbestimmungen, Klassen des Seienden. Dementsprechend können sie auch, wenigstens in gewissem Sinn, Formen genannt werden — Formen des Seins, des Seienden. Was sie von den Kantischen Kategorien vor allem unterscheidet, ist der Realismus, der in ihnen zum Ausdruck kommt. —

Kant hat lange Jahre gebraucht, bis ihm das Problem seiner Kategorienlehre und dessen Lösung ganz klar wurde. Vorläufer der späteren Kategorien bilden in mancher Beziehung die „unauflöslichen Begriffe“, wie sie zu Anfang der 60er Jahre in Kants Denken eine Rolle spielten. Die eigentliche Wandlung aber begann auch hier wie beim Raum- und Zeitproblem um 1769. Doch ist die Dissertation in diesem Punkte der endgültigen Lösung bei weitem nicht so nahe gekommen, wie in der Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit.

Der Verstand hat in der Dissertation noch ein grösseres Wirkungsfeld als in der Kritik: er erkennt die Dinge, wie sie sind.[5]) Dabei unterscheidet Kant zwischen einem usus logicus und einem usus realis. Im ersteren wird nur die Wahrnehmung bezw. Erscheinung (apparentia), das Produkt der Sinnlichkeit, begrifflich geformt, während im realen Gebrauch reine Verstandesbegriffe

---

[1]) Vgl. Maier, Syllog. II 2, 297.
[2]) Vgl. Sentroul, L'objet . . . 123.
[3]) Maier, Syllog. II 2, 325.
[4]) Kateg. 5; 2, a, 11. Vgl. Maier, Syllog. II 2, 318 f.
[5]) Dissert. Sect. II, § 4.

gegeben werden.[1]) Die Dissertation lehrt also reine Verstandesbegriffe. Doch sind diese nicht etwa angeboren, sondern erworben und zwar durch Reflexion auf die dem Geist eingepflanzten Gesetze,[2]) bezw. auf die bei Gelegenheit der Erfahrung auf Grund dieser Gesetze erfolgenden Tätigkeit des Verstandes. Als solche reine Begriffe nennt Kant Möglichkeit, Wirklichkeit (existentia), Notwendigkeit, Substanz, Ursache u. s. w. In einer Reflexion,[3]) die auch um diese Zeit anzusetzen ist, bezeichnet er „gewisse allgemeine Begriffe, die durch die Natur der Vernunft gegeben sind, nach denen andere und ihr Verhältnis gedacht werden, z. B. Subjekt und Prädikat“, als „metaphysisch“.

Was die Dissertation trotz der „dem Geiste eingepflanzten Gesetze“, trotz der reinen Verstandesbegriffe noch so weit vom Standpunkt der Kritik entfernt, ist der Umstand, dass die Anwendbarkeit dieser reinen Verstandesbegriffe auf die reale Welt gar nicht in Frage gestellt, sondern einfach vorausgesetzt wird. Erst 1772[4]) taucht dieses Problem auf. „Wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen . . . diese Frage hinterlässt immer eine Dunkelheit in Ansehung unseres Verstandesvermögens, woher ihm diese Einstimmung mit den Dingen selbst komme.“ Um Klarheit in diese schwierige Frage zu bringen, suchte er „alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine gewisse Zahl von categorien zu bringen, aber nicht wie Aristoteles, der sie so, wie er sie fand, in seinen zehn praedikamenten aufs blosse Ungefähr neben einander setzte, sondern so, wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Klassen einteilen“.[5])

Was bedeuten nun aber diese Kategorien in der Kritik der reinen Vernunft und wie können sie einen Faktor in der Erkenntnis abgeben?

---

[1]) Sect. II, § 6: Conceptus tales tam obiectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti nec formam ullam continent cognitionis sensitivae qua talis.

[2]) Sect. II, § 8. Akad. Ausgabe II, 395 . . . non tamquam conceptus connati sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti ideoque acquisiti.

[3]) 512.

[4]) Brief Kants an Herz v. 21. Febr. Akad. Ausgabe X, 126.

[5]) Akad. Ausgabe X, 126. Dass dieses Urteil über Aristoteles nicht richtig ist, ergiebt sich aus der früheren Darstellung, wenn auch Aristoteles auf empirischem Wege zu seinen Kategorien gelangte.

„Die Kategorien sind nichts Anderes, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten.“[1]) Wie Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit, so sind die Kategorien Formen des Verstandes. Sie sind Funktionen des Verstandes zu Begriffen;[2]) unter Funktionen aber versteht Kant „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“.[3]) Die Kategorien sind Regeln des verknüpfenden Denkens, Funktionen, durch die der Verstand die sinnlichen Anschauungen verknüpft und formt.

Durch die Formen der Sinnlichkeit erhalten die Empfindungen die räumliche und zeitliche Ordnung. In der blossen Anschauung ist nur die unmittelbare Vorstellung, das Bild eines Gegenstandes gegeben. Aber dieser Gegenstand ist noch für sich isoliert, ohne Beziehung auf andere Gegenstände, selbst ohne Beziehung auf das anschauende Subjekt — kurz er ist gegeben, aber nicht erkannt Jedes Erkennen ist ein beziehendes Denken, und Aristoteles sagt mit Recht, dass wir etwas erst dann zu erkennen glauben, wenn wir seine Ursache kennen. Es ist vor allem das Verhältnis von Ursache und Wirkung, ohne das ein erkennendes Denken geradezu unmöglich ist. Dazu kommen aber noch die mannigfaltigsten Verbindungen und Beziehungen, die sich in unserm Bewusstsein mit elementarer Gewalt als Beziehungen der angeschauten Gegenstände, nicht etwa bloss der subjektiven Vorstellungen, kund geben.

Sind nun diese Begriffe, wie Kausalität, Substanz u. ä. nur Abbilder realer Verhältnisse der Dinge? Ist es das gleiche, ob ich in logischem Prozess vom Grund auf die Folge oder aber in einem auf das Reale gerichteten Denken von der Ursache auf die Wirkung schliesse? — Jahrhunderte lang deckten sich die Begriffspaare: Ursache und Wirkung — Grund und Folge, bis Hume, „der Kritiker der Kausalität“, nachwies, dass die Verbindung von Ursache und Wirkung nicht aus der Empfindung, nicht aus der Erfahrung stammen, die Kausalität also kein Erfahrungsbegriff sein könne. Die Empfindung, bezw. Wahrnehmung sagt uns nur, dass etwas auf etwas anderes folgt, aber nicht, dass jenes die Wirkung von diesem sei. Darauf gründet Hume die These, dass unser kausales Denken auf blosser Angewöhnung beruhe: weil wir erst auf eine

[1]) Kr. 124.
[2]) Kr. 149.
[3]) Kr. 88.

Veränderung eine andere folgen sehen, so bilden wir uns ein, dass es immer so sei, bezw. sein müsse, und dass eine reale Beziehung zwischen den beiden Veränderungen bestehe. Dass übrigens eine derartige Beziehung zwischen den Dingen bezw. den Veränderungen der Dinge tatsächlich vorhanden sei, hat Hume nicht geleugnet, sondern nur deren Erkennbarkeit. Ist aber der Schluss von der Ursache auf die Wirkung (oder umgekehrt) nicht gerechtfertigt, und weil unbegründet in gewissem Sinn auch unwahr, hat das logische Verhältnis von Grund und Folge nicht zugleich auch reale Bedeutung, dann ist ein Erkennen überhaupt unmöglich; das Ende ist die Verzweiflung an jeder Erkenntnis, die Skepsis.

Hume's Prämisse, dass der Begriff der Kausalität kein aus der Erfahrung gewonnener Begriff sei, nimmt Kant an — die von Hume daraus gezogene Folgerung zu vermeiden, darin hat der ganze kantische Kritizismus seinen Zweck und sein Ziel, vor allem aber seine Kategorienlehre.

Kant hat sich zwar bereits in den 60er Jahren[1]) mit dem Problem des logischen und des Realgrundes beschäftigt und er fragt: „Wie soll ich es verstehen, dass, weil etwas ist, etwas anderes sei?[2]) Aber es ist wohl noch nicht das eigentlich Hume'-sche Problem, das ihn hier beschäftigt; ihm liegt nur daran, zu zeigen, dass man aus dem blossen Begriff eines als Ursache auftretenden Dings durch logische Schlussfolgerung nicht die zugehörige Wirkung finden könne,[3]) dass vielmehr „alle unsere Erkenntnisse von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigen, deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden".[4]) Zu einem treibenden Faktor in der kantischen Entwicklung wurde das Problem der Kausalität als solches wohl erst seit dem Ende der 60er oder anfangs der 70er Jahre, in welche Zeit der entscheidende Einfluss Hume's zu setzen sein dürfte. War aber Hume von der Erkenntnis aus, dass der Kausalbegriff nicht in bezw. aus der Erfahrung gewonnen sei, zu der Aufstellung gelangt, dass der Schluss von der Ursache auf die Wirkung nur auf Angewöhnung, auf Einbildung beruhe, so kommt umgekehrt Kant von jener Annahme aus zur Behauptung der

---

[1]) „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen."

[2]) Akad. Ausgabe II, 202.

[3]) Vgl. Heymans, Archiv für Gesch. der Philosophie II (1889), 581.

[4]) II, 204.

Apriorität des Kausalbegriffs. Die Kausalität und die mit ihr auf gleicher Stufe stehenden Begriffe stammen nicht aus der Erfahrung, sondern beruhen auf Funktionen des Verstandes: sie sind Kategorien, reine Formen, nach denen der Verstand denken muss, so oft er Gegenstände denkt. Wie die Anschauung durch die Formen der Sinnlichkeit — Raum und Zeit — bestimmt ist, so trägt jeder gedachte Gegenstand das Gepräge dieser Formen, dieser Kategorien an sich. Denn erst dadurch können sie in das Ganze der Erkenntnis eingehen, dass sie durch die Einheitsfunktionen zu der schon vorhandenen Vorstellungswelt in Beziehung gesetzt werden. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Anschauungen wird durch sie vereinheitlicht. Ohne Einheit in der Vielheit ist Erkenntnis nicht möglich. Während sich aber nach Aristoteles die Einheit in der Vielheit (ἕν κατα πολλῶν) findet und finden muss, wenn Erkenntnis möglich sein soll, schafft nach Kant der Verstand allererst diese Einheit. Und die Funktionen, durch welche dies geschieht, sind die Kategorien.

Hier in der Bestimmung der Kategorie als Einheitsfunktion liegt das Mittelglied zwischen Kategorie und Urteilsform. Das Urteil ist, wie schon Aristoteles sagt, eine Synthese von Vorstellungen (σύνθεσις νοημάτων), von Begriffen oder wie Kant sich ausdrückt: „Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.“ [1]) Jedes Urteil aber setzt sich zusammen aus Materie und Form. „In den gegebenen zur Einheit des Bewusstseins im Urteil verbundenen Erkenntnissen besteht die Materie, in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Darstellungen als solche zu Einem Einheitsbewusstsein gehören, die Form des Urteils.“ [2]) Die Urteilsformen stellen also die möglichen Verknüpfungsarten dar, welche der Verstand in seinem logischen Gebrauch betätigt. Verknüpfungsarten von Vorstellungen bezw. deren Gegenständen sind aber auch die Kategorien. Darum gibt es der letzteren soviel, wie der Urteilsformen.[3]) Der einzige Unterschied besteht darin, dass die Urteilsformen die logisch-formale, die Kategorien aber die sachliche Verknüpfung zum Ausdruck bringen, oder wie Riehl[4])

---

[1]) Logik, herausg. v. Jäsche, § 17.
[2]) Logik, § 18.
[3]) Vgl. W. Windelband, Gesch. d. n. Philos. II, 71.
[4]) Kritiz. I, 358.

sich ausdrückt: „Die logische Funktion wird zur Kategorie, wenn sie statt auf Begriffe, auf Gegenstände der Anschauung angewendet wird.“

So ergab sich für Kant als Prinzip und zugleich als „Leitfaden“ zur Entdeckung der Kategorie das Urteil bezw. die schon ausgebildete logische Lehre vom Urteil. „Um . . . ein . . . Prinzip auszufinden — so schildert Kant selbst diese seine Entdeckung —[1]) sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urteilen.“

Entsprechend der Quantität, Qualität, Relation und Modalität des Urteils unterschied also Kant vier Klassen von Kategorien, deren jede drei Kategorien umfasst: Einheit, Vielheit, Allheit (Quantität); Realität, Negation, Limitation (Qualität); Inhärenz und Subsistenz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft bezw. Wechselwirkung (Relation); und endlich Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit (Modalität).[2])

Dies sind also nach Kant die verschiedenen Arten, auf die der Verstand die Anschauungen bezw. ihre Gegenstände verknüpft. Sie bilden das formale Element der Erkenntnis, die Zutat, welche der Verstand vor aller Reflexion zum Erkenntnisstoff beiträgt. Sie sind die apriorischen Formen, die Funktionen des Verstandes, durch welche die Mannigfaltigkeit und Unbestimmtheit der Anschauungen die zur Erkenntnis notwendige Einheit und Bestimmtheit erhält.

Doch zeigt sich hier noch eine bedeutende Schwierigkeit: Nach Kant sind Raum und Zeit nicht bloss Anschauungsformen, sondern auch Anschauungen, und die Kategorien werden nur selten Funktionen oder Formen, sehr häufig dagegen Begriffe genannt. Wie kann aber die Anschauungsform zugleich Anschauung, wie

---

[1]) Proleg. § 39; IV, 323.

[2]) Kr. 96. Wegen dieses engen Anschlusses an die traditionelle Urteilslehre — die Abänderungen, die er traf, hatten auf das Grosse und Ganze nur geringen Einfluss — hat sich Kant von Anfang an schwere Angriffe gefallen lassen müssen und wohl nicht mit Unrecht; denn wenn auch das Urteil als Prinzip anerkannt wird, so ist es doch mehr als zweifelhaft, ob jene schulmässigen Bezeichnungen wirklich das innerste Wesen des Urteils ausdrücken. Vgl. Riehl, Kritiz. I, 362.

kann die Denkform zugleich Begriff sein? — Kant hat zwar selbst die Schwierigkeit bemerkt, aber nicht gelöst.[1]) Durch die Gleichsetzung gewinnt er, wie Aristoteles durch seine Identifizierung von Wesensform und Begriff, einen Ausgangspunkt für die Deduktion des Systems, während eine Funktion der Sinnlichkeit bezw. des Verstandes hierzu völlig unbrauchbar wäre.

Wenn er aber Raum und Zeit „reine Anschauungen", die Kategorien „reine Begriffe" nennt, so meint er damit nicht ein Bereitliegen der fertigen Begriffe bezw. Anschauungen vor jeder Erfahrung.

Er spricht nur davon, dass gewisse apriorische Begriffe übrig bleiben, wenn wir bei Erfahrungsbegriffen nach und nach von allem Empirischen abstrahieren.[2])

Hier wirkt offenbar die Bezeichnung, welche Kant Raum und Zeit und einer Anzahl von Begriffen in der Dissertation gegeben hatte, nach. Dort aber nennt er „reine Begriffe" (ideae purae) diejenigen, die nicht aus Sinnlichem abstrahiert, sondern durch Betrachtung der dem Geiste eingepflanzten Gesetzmässigkeit und der daraus entspringenden Handlungen gewonnen werden.[3])

Daher lässt sich die Schwierigkeit wohl dahin lösen, dass die „reine Anschauung" bezw. der „reine Begriff" zwar nur durch Reflexion auf die Form der Anschauung bezw. auf die Regeln des Verstandesgebrauchs gebildet, hernach aber völlig unabhängig von jeder, auch der inneren, Erfahrung jederzeit wieder vorgestellt bezw. gedacht werden kann, obgleich ihnen in der Empfindung bezw. Anschauung kein korrespondierendes Objekt gegeben ist, wie es bei allen anderen (nicht reinen) Anschauungen und Begriffen der Fall sein muss.[4]) Damit stimmt überein, wenn Kant sagt: „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff."[5])

---

[1]) Kr. 678 Anm.; vgl. Vaihinger, Komm. II, 105/106.

[2]) Kr. 650.

[3]) Vgl. Sect. II, § 8. Während nun aber Kant die Bezeichnung beibehält, bekommt die ganze Ausdrucksweise in der Kritik der reinen Vernunft eine etwas veränderte Färbung dadurch, dass die ganze Anschauungsweise und einigermassen auch das Wort „rein" verändert erscheint.

[4]) Vgl. Refl. 336.

[5]) Kr. 95.

Wenn er aber den „reinen Verstandesbegriff" gleich setzt mit dem „reinen Denken eines Objekts überhaupt",[1]) und die Kategorien „als blosse logische Funktionen ein Ding überhaupt vorstellen"[2]) so könnte es scheinen, dass schon die Kategorien für sich eine gewisse Erkenntnis zu bieten vermöchten. Dem ist aber nicht so: wie die Anschauung nur Faktor der Erkenntnis ist, so auch die Kategorien. Sie sind verknüpfende Funktionen, Formen, die völlig leer sind, wenn ihnen nicht in den Anschauungen ein verknüpfbares Material gegeben wird. Für sich selbst sind sie „nichts als logische Funktionen",[3]) aber „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind".[4])

Die Kategorien stellen das rein formale Element in der Erkenntnis dar, darum können sie auch von sich aus eine materiale Erkenntnis niemals bieten. Der Stoff kann nur aus der Sinnlichkeit stammen, nur durch sie „werden uns Gegenstände gegeben". Darum muss sich alles Denken, wie Kant sagt, „zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann".[5])

Der Gebrauch der Kategorien ist also auf Gegenstände der Sinnlichkeit, d. h. auf Erscheinungen eingeschränkt. Sinnlichkeit und Verstand, bezw. deren Produkte, Anschauungen und Kategorien, sind bei der Betrachtung streng zu scheiden — aber nur wenn beide zusammenwirken, kommt Erkenntnis zustande. Wie Materie und Form theoretisch auseinander gehalten werden müssen als die beiden Faktoren des Werdens, eine wirkliche Entwickelung aber nur durch ihre Vereinigung, ihr Zusammenwirken erfolgen kann, so auch bei den Faktoren des Erkennens.

---

[1]) Brief an Beck vom 16. bezw. 17. Okt. 1792. Akad. Ausg. XI, 362.
[2]) Proleg. § 45, IV, 332.
[3]) Proleg. § 39, IV, 324.
[4]) Kr. 77.
[5]) Kr. 48.

II. Teil.
Der Erkenntnisprozess.

1. Kapitel.
Der natürliche Weg zur Erkenntnis bei Aristoteles.

Waren bisher auf Grund der Unterscheidung von Form und Stoff in der Aristotelischen und Kantischen Erkenntnislehre die Erkenntnisfaktoren oder, wie sich Kant ausdrückt, die Erkenntnisstücke[1]) mehr in den Vordergrund getreten, so hat doch, wenn vielleicht auch nicht in der Kantischen, dann jedenfalls in der Aristotelischen Philosophie der Erkenntnisprozess eine kaum geringere Rolle gespielt.

Dass wir erkennen, dass wir Gegenstände, die von uns selbst verschieden sind, denkend erfassen, ist für das naive Bewusstsein selbstverständlich, aber wie dies geschieht, darin liegt das grosse Problem. Gegenstand der Erkenntnis im höchsten Sinn des Wissens ist für Aristoteles nur das Allgemeine, der in vielen Einzeldingen verwirklichte Begriff. Und da der Begriff das schöpferische Agens, die treibende Kraft im Naturgeschehen ist, so ist er auch das an sich Frühere (*πρότερον τῇ φύσει*), aber er ist es nicht für uns. Erst nach langem Abstraktions- bezw. Induktionsprozess erreicht ihn unser Denken; für uns ist das Einzelne das Frühere, und das Vermögen, durch das wir das Einzelne erfassen, ist die Wahrnehmung. Sie ist die erste und die niedrigste Stufe im Erkenntnisprozess.

Aristoteles unterscheidet darnach geradezu eine eigene Stufe des Lebens, die Stufe der wahrnehmenden, empfindenden Seele.[2])

Die Wahrnehmung, oder vielleicht besser ausgedrückt, die Empfindung ist nun nach Aristoteles eine Bewegung der Seele mittels des Leibes,[3]) ein Vorgang, an dem Seele und Leib gleichmässig beteiligt sind.[4]) Das Wahrnehmungsobjekt wirkt auf den Sinn und zwar durch Berührung, aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch Medien.[5]) Die letzteren sind je nach dem einzelnen Sinne verschieden: für den Tast- und Geschmacksinn das

[1]) Kant an Beck, 20. Jan. 1792; Akad. Ausgabe XI, 302.
[2]) 467, b, 23; 413, b, 2.
[3]) *κίνησίςτις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.* 454, a, 9.
[4]) 436, a, 8.
[5]) De an. II, 7 Schl.

Fleisch, für die übrigen Luft und Wasser.[1]) In den Sinnesorganen sind sonach alle Elemente vertreten: Wasser und Luft bilden den eigentlichen Organkörper, das Feuer ist allen gemeinsam; denn ohne Wärme giebt es keine Empfindung, keine Wahrnehmung; die Erde dagegen ist dem Tastsinn eigentümlich. Aristoteles schliesst daraus, dass es überhaupt nicht mehr als die vorhandenen Sinne geben könne,[2]) da für einen weiteren Sinn kein Objekt vorhanden wäre.

Die durch das Objekt im Sinne bewirkten Eindrücke werden durch Kanäle (*πόροι*) ein gewisses Analogon der Empfindungsnerven, zum Centralorgan der wahrnehmenden Seele, dem Herzen fortgeleitet.[3]) Die Einwirkung selbst bezeichnet Aristoteles als eine Art Verwandlung (*ἀλλοίωσίς τις*), ein Bewegtwerden und Leiden.[4]) Das Wahrnehmende ist vor dem Akte der Wahrnehmung das Wahrgenommene der Möglichkeit nach; im Wahrnehmungsakte wird diese Potentialität zur Aktualität.[5]) Es wirkt die alte Ansicht nach, dass nur Gleiches von Gleichem leiden könne,[6]) dass Objekt und Organ des Erkennens gewisse Ähnlichkeit haben müssen.[7]) Soll das Wahrnehmende eine Einwirkung vom Wahrnehmungsobjekt empfangen, so muss es wenigstens der Möglichkeit nach mit diesem identisch sein. Und im Akte selbst werden die beiden auch in Wirklichkeit identisch — zwar nicht dem Sein, aber doch dem Zustand nach.[8]) Vor der Wahrnehmung sind Wahrnehmendes und Wahrgenommenes ungleich, in der Wahrnehmung aber werden sie gleich gemacht.[9])

Daraus ergiebt sich bereits, dass, wenn Aristoteles das Wahrnehmen ein Leiden nennt, dies nicht im gewöhnlichen Sinne: Leiden gleich teilweise Vernichtung zu verstehen ist. Er unter-

[1]) Vgl. Zeller 537.

[2]) De an. III, 1.

[3]) Zeller glaubt, Aristoteles habe diese *πόροι* mit *πνεῦμα* erfüllt gedacht (Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 285), wogegen Bullinger, Metaph. 4 f. sie für „eigene mit spezifischen Organkörperchen erfüllte von den peripherischen Sinnesenden zum Centralorgan führende Kanäle“ hält. Mit *πνεῦμα* erfüllt sei nur der *πόρος* des Gehörs und vielleicht noch der des Geruchs.

[4]) *ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.* 416, b, 33.

[5]) 417, a, 6.

[6]) Vgl. 416, b, 35.

[7]) Der *νοῦς* fasst nur die *νοητά*, die *αἴσθησις* die *αἰσθητά*, Kampe 7.

[8]) 425, b, 25.

[9]) 418, a, 3.

scheidet mit Rücksicht hierauf 2 Arten von Veränderung und Leiden: eine, die auf Umgestaltungen durch Beraubung[1]) und eine andere, die auf Zustände hinzielt, die in der Natur begründet sind (*τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν*). Von der letzteren Art ist das Leiden des Wahrnehmenden und überhaupt das Leiden, von dem beim Lernen, Denken, Erkennen u. s. w. die Rede ist.

Wahrnehmung ist also ein Leiden, insofern ohne einwirkenden Gegenstand keine Wahrnehmung erfolgt, aber dieses Leiden besteht in einem „Fortschritt zur eigenen Natur“.[2]) Sie ist Überführung der Potentialität zur Aktualität und kann daher selbst auch ein Wirken genannt werden.

Wie kann nun aber das Wahrnehmende sein Objekt erfassen, oder vielmehr: was an den Dingen ist das eigentliche Objekt der Wahrnehmung? Die Wahrnehmung geht auf das Einzelne und sie ist es allein, die uns die Vielheit der Dinge vermittelt. Aber nicht das Einzelne als solches geht in das wahrnehmende Subjekt ein, sondern nur dessen sinnliche Form und insofern ist schon auf dieser niedersten Stufe im Erkenntnisprozess nicht das Einzelne als solches, sondern ein Allgemeines Objekt der Erkenntnis; denn die sinnliche Form ist nicht ein *τόδε*, sondern ein *τοιόνδε*, ein Qualitatives.[3]) Aber freilich von dem Allgemeinen, das den Gegenstand des Wissens ausmacht, ist das Allgemeine der Wahrnehmung noch weit entfernt.[4]) Nicht das Allgemeine als Allgemeines ist Gegenstand der Wahrnehmung, sondern das Allgemeine in seiner Verwirklichung und zugleich Begrenzung im Einzelnen.[5]) Wie das Wachs nur die Form des Siegelringes aufnimmt ohne den Stoff, so auch das Wahrnehmungsvermögen die sinnlichen Formen der Einzeldinge ohne deren Materie. Und wie es für die Form ganz gleichgültig ist, ob der Siegelring aus Gold oder Eisen besteht, und demgemäss im Wachs ein und dieselbe Form erscheint, so auch in der Wahrnehmung: die Form für sich ist etwas durchaus Selbständiges und Einzelnes, aber sie kann, wie das Siegel, in verschiedenem Stoff verwirklicht sein und ist insofern etwas Allgemeines.[6])

---

[1]) *τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολήν.* 417, b, 14 ff.
[2]) Trendelenburg, Kateg. 138.
[3]) Vgl. De an. III, 8.
[4]) 87, b, 28; 417, b, 22; 425, b, 23.
[5]) Vgl. Kampe 83 ff.
[6]) 424, a, 17 ff.

So ist es nicht auffallend, wenn Aristoteles die Wahrnehmung eine Art Erkenntnis nennt.[1]) Daneben betont er freilich energisch, dass es ein Wissen, d. h. eben eine eigentliche Erkenntnis durch Wahrnehmung nicht gebe,[2]) aber das von der Sophistik gepflegte Misstrauen gegen die Sinneswahrnehmung kann er nicht teilen. Jeder Sinn hat ein ihm eigentümliches Gebiet von Objekten, z. B. der Gesichtssinn die Farben, und die Wahrnehmung dieser spezifischen Objekte, der *ἴδια*, ist immer oder doch fast immer wahr,[3]) d. h. sie ist das adäquate Abbild eines Realen ausser uns. Die Möglichkeit der Sinnestäuschung giebt er zu, aber er glaubt, dieselbe liege nicht in der unmittelbaren Wahrnehmung, sondern erst in der Beziehung einer Wahrnehmung auf einen Gegenstand, also bereits ausserhalb der Sphäre der spezifischen Sinneswahrnehmung,[4]) im Gebiete des Gemeinsinnes, des inneren Sinnes.

Wir werden uns unserer Wahrnehmungen bewusst und wir nehmen wahr, dass wir sehen, hören. Es fragt sich also: nimmt der einzelne Sinn selbst seine Tätigkeit wahr, oder aber besteht hierfür ein besonderer Sinn? Das letztere würde auf eine unendliche Reihe führen, darum kann sich Aristoteles nicht ohne weiteres zu dessen Annahme verstehen. Etwas anderes aber ist es bei der Unterscheidung der einzelnen Wahrnehmungen unter einander. Die Unterschiede, welche in das Gebiet eines einzelnen Sinnes fallen, d. h. ein und derselben Gattung angehören,[5]) werden in der Wahrnehmung selbst wahrgenommen, z. B. der Unterschied zwischen Weiss und Schwarz; dagegen die Unterschiede der Wahrnehmungen verschiedener Sinne, z. B. Süss und Weiss festzustellen, dazu ist keiner der äusseren Sinne imstande: dies kann nur ein Sinn, der alle andern in gewisser Weise unter sich befasst; denn man kann nicht, wie sich Aristoteles ausdrückt, „mit Getrenntem das Getrennte unterscheiden“.[6]) Es muss also ein universeller Sinn sein, der die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne vergleicht und unterscheidet.[7]) Diese Einheit in der Mannigfaltigkeit der sinnlichen

---

[1]) *ἡ δ᾽αἴσθησις γνῶσίς τις*; 731, a, 33. Vgl. 981, b, 11.

[2]) 87, b, 28.

[3]) 428, b, 18: *ἡ δ᾽αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος.*

[4]) 428, b, 18. 21; vgl. Zeller 202.

[5]) Vgl. 448, b, 25.

[6]) 426, b, 23.

[7]) Vgl. 431, a, 20 ff. 449, a, 8; *ἀνάγκη ἄρα ἕν τε εἶναι τῆς ψυχῆς, ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται.*

Wahrnehmungen hat ihr Organ in dem *πρῶτον αἰσθητικόν*,[1]) dem *πρῶτον αἰσθητήριον*[2]) der *αἰσθητικὴ ἀρχή*,[3]) der *κοινὴ αἴσθησις*,[4]) dem Urvermögen, dem Prinzip der Wahrnehmung,[5]) dem Gemeinsinn, oder dem inneren Sinn.[6])

Dieser hat aber nicht bloss die Sensationen der einzelnen Sinne zum Gegenstand, die er vergleicht und unterscheidet, er findet ein eigentümliches Objekt auch an den allgemeinen Eigenschaften der Dinge (*κοινά*), die wohl von den äusseren Sinnen — von allen, oder doch von mehreren — wahrgenommen werden, aber eben deswegen nicht das spezifische Objekt irgend eines der äusseren Sinne ausmachen: es sind dies Grösse und Gestalt, Bewegung und Ruhe, Zahl und Einheit und mit Bewegung und Zahl auch die Zeit.[7]) Doch nimmt der innere Sinn nicht etwa mit Umgehung der äusseren Sinne und neben denselben diese Objekte wahr, sondern in und mittels der äusseren Sinne, sofern die Sensationen der letzteren sein eigentümliches Objekt bilden.[8])

Gerade dieser Umstand führt aber zu einer weiteren Funktion desselben: der Beziehung der Empfindungen auf Objekte. Für die äusseren Sinne ist die Empfindung selbst der Gegenstand; das Ohr hört den Ton, nicht das tönende Objekt, und soweit die einzelnen Sinne selbst vergleichen und unterscheiden, haben sie die Vergleichungseinheit in der Gattungseinheit (Weiss und Schwarz gehören zu einer Gattung: Farbe). Anders steht es beim inneren Sinn, der die verschiedenartigsten Empfindungen zu vergleichen oder zu unterscheiden hat. Seine Objekte, z. B. Weiss und Süss, gehören nicht zu einer Gattung, sind also inkommensurabel, treten aber doch immer in gewissen, gleichbleibenden Verbindungen auf und verlangen darum in irgendwelche Verhältnisbeziehungen gesetzt zu werden. Gattungseinheit besteht nicht, dann kann als Einheit nur die des Gegenstandes, der die verschiedenartigen Empfindungen weckt, in Betracht kommen. Um also eine Beziehung, z. B. zwischen Weiss und Süss, herzustellen, müssen beide auf ihr einheitliches Substrat (z. B. Zucker) bezogen werden.

[1]) 450, a, 11.
[2]) 456, a, 21.
[3]) 667, b, 29.
[4]) 450, a, 10.
[5]) Vgl. Bonitz: Ind. Arist. 20, a u. b.
[6]) Vgl. De an. III, 2,
[7]) 442, a, 5. 450, a, 9. 418, a, 17. Bes. 425, a, 13 ff.
[8]) Vgl. Brentano, Psych. 93 f.

Damit ist aber die ursprüngliche Grenze des Wahrnehmungsgebietes bereits überschritten. Die Beziehung einer Empfindung auf ein Objekt ist nicht mehr Wahrnehmung, sie ist bereits ein Akt des Denkens und damit ein, wenn auch niederer Akt des Erkennens. In ihr liegt ein Urteil, das Urteil aber ist das Gebiet der Wahrheit und des Irrtums. Während die spezifische Sinneswahrnehmung immer oder fast immer wahr, eine Täuschung also beinahe gänzlich ausgeschlossen ist, ist dies im Felde des inneren Sinnes nicht der Fall. In der Beziehung der Empfindung auf einen Gegenstand, in dem Urteil über das Zukommen oder Nicht-Zukommen einer Eigenschaft einer Substanz gegenüber, ist Irrtum möglich, am meisten aber sind der Gefahr der Täuschung die Wahrnehmungen der gemeinsamen Eigenschaften ausgesetzt.[1])

So nähert sich die Wahrnehmung mehr und mehr dem Denken. Das Objekt wird zu einem Allgemeinen, während ursprünglicher Gegenstand der Wahrnehmung das Einzelne ist, und der innere Sinn könnte vielleicht als die wahrnehmende Seele selbst (*ψυχὴ αἰσθητικὴ*) gefasst werden,[2]) die hinüberleitet zum *νοῦς*, welchem sie das Material liefert, aus dem er dann das Allgemeine, die *νοητὰ* schöpft. Die Identifikation von innerem Sinn und wahrnehmender Seele scheint umsomehr berechtigt, als Aristoteles auf den Gemeinsinn auch die Einbildungskraft und das Gedächtnis zurückführt,[3]) sowie eine Art Selbstbewusstsein aus ihm ableitet,[4]) das Bewusstsein, dass es unsere Wahrnehmungen sind.[5])

---

[1]) 428, b, 20: *καὶ ἐνταῦθα* (in der *αἴσθησις τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα*) *ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι. ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται. τρίτον δὲ τῶν κοινῶν καὶ ἑπομένων τοῖς συμβεβηκόσιν.* — Das unmittelbar folgende: *οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια* hält Maier, Syllog. I, 8, 2 mit Rücksicht auf Met. 1010, b, 19—21 für interpoliert, wodurch die Interpretation bedeutend erleichtert würde.

[2]) 469, a, 5. 736, b, 14. Vgl. Kampe 95.

[3]) 450, a, 10: *τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν . . . ἡ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν· ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ᾽ αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ* . . . (22) *τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστιν ἡ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὗπερ καὶ ἡ φαντασία.*

[4]) Vgl. Zeller 544.

[5]) Während sich Aristoteles in seiner Schrift *περὶ ψυχῆς* III, 2 nicht ohne weiteres für die Annahme entscheiden kann, dass wir mittels eines besonderen Sinnes wahrnehmen, dass wir wahrnehmen, d. h. der Wahrnehmung uns bewusst werden, spricht er dies in *περὶ ὕπνου* entschieden aus: *ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ αἰσθάνεται· οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ, ὅτι ὁρᾷ* 455, a, 15.

Die Wahrnehmung auf dieser Stufe, die bewusste und auf ihren Gegenstand bezogene Wahrnehmung, wie sie durch den inneren Sinn gestaltet wird, hat sich bereits weit entfernt von jener ursprünglichen *αἴσθησις*, der Empfindung, die im Erkenntnisprozesse nur die Stelle einer unerlässlichen Bedingung einnimmt: Die Wahrnehmung wird zur Vorstellung, zum Phantasiebild, aber die beiden sind nicht identisch;[1]) was sie unterscheidet, ist die Gegenwart bezw. Abwesenheit des vorgestellten Gegenstandes. Eine Wahrnehmung ohne Gegenwart des betreffenden Gegenstandes ist unmöglich, wohl aber ist ein Phantasiebild auch dann noch möglich, nachdem die Einwirkung des Gegenstandes auf den Sinn längst aufgehört hat.[2]) Aber Vorstellen ist auch nicht gleich Denken; die Phantasie ist nicht identisch mit dem *νοῦς*; denn das Denken des letzteren ist immer wahr, während die Phantasievorstellungen sowohl wahr als falsch sein können.[3]) Die Vorstellung ist aber auch nicht eine Mischung von Meinung und Wahrnehmung, wie Plato[4]) angenommen hatte;[5]) sie ist vielmehr eine durch eine aktuelle Wahrnehmung entstandene Bewegung, eine Nachwirkung der Empfindung.[6]) Die durch das Wahrnehmungsobjekt im Sinne hervorgerufene Bewegung dauert im Organ noch fort, wenn auch der äussere Reiz selbst aufhört. Gelangt nun diese Bewegung zum Centralorgan, so entsteht die Phantasievorstellung. Daraus ergiebt sich, dass das Vorstellungsbild dem Wahrnehmungsbild voll entspricht.[7]) Wie das letztere, enthält auch das erste je nach den einzelnen Sinnen Farben, Töne u. s. w.[8]) So kann Aristoteles die Vorstellung auch eine schwache Wahrnehmung bezw. Empfindung nennen.[9]) Im wachen Zustande treten diese Phantasievorstellungen wegen der immer erneuten aktuellen Wahrnehmungen mehr in den Hintergrund; um so mehr aber machen sie sich während des Schlafes geltend, wo die Tätigkeit der äusseren Sinne ruht.[10])

---

1) 1010, b, 3: *ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.*
2) 428, a, 7.
3) 433, a, 26. 428, a, 16.
4) Soph. 264 A. B. Vgl. Kampe 123.
5) 428, a, 25.
6) *ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις.* 459, a, 17.
7) 450, a, 27.
8) 459, b, 5.
9) 1370, a, 28: *ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής.*
10) *Περὶ ἐνυπν.* c. 3, 461, a u. b.

An Erkenntniswert steht die Vorstellung (*φάντασμα*, *φαντασία*) insofern über der Empfindung, als in ihr das subjektive Moment mehr hervortritt, was schon darin zum Ausdruck kommt, dass in ihrem Gebiet Wahrheit und Irrtum eine grosse Rolle spielen. Die Empfindung ist gewissermassen der blosse Ausdruck des Objekts im Wahrnehmungsvermögen des Subjekts, während die Vorstellung zwar die Empfindung voraussetzt, hernach aber von dem empfundenen bezw. wahrgenommenen Objekte unabhängig ist. Allerdings ist die ganze Phantasietätigkeit etwas, man möchte sagen, materialistisch aufgefasst; und teilweise mag es richtig sein, den Prozess im Sinn des Aristoteles einen „wesentlich stofflichen"[1]) zu nennen; denn auch den Tieren kommt Phantasie zu. Aber Aristoteles unterscheidet scharf zwischen einer *φαντασία λογιστική* und *αἰσθητική* und nur an der letzteren nehmen die Tiere teil[2]) und auch nur diese ist stofflich, während die *λογιστικὴ φαντασία* einen psychischen Prozess darstellt.[3]) Sie ist eine Funktion des Urwahrnehmungsvermögens, der wahrnehmenden Seele.

Indes, was nützte die einzelne Phantasievorstellung für die Erkenntnis, die doch ein Komplex von Bewusstseinstatsachen ist, wenn sie nicht wieder ins Bewusstsein zurückgerufen werden könnte, nachdem sie bereits entschwunden schien? Und was nützte sie für die Erkenntnis, wenn sie nicht auf einen Gegenstand als dessen adäquates Abbild bezogen würde, da es doch keine Erkenntnis giebt, die nicht Erkenntnis eines Gegenstandes wäre! — Das letztere geschieht durch die Erinnerung, die *μνήμη*, das erstere durch die Besinnung, die *ἀνάμνησις*.

Das Gedächtnis ist eine Fähigkeit desselben Vermögens wie die Phantasie, d. h. des *πρῶτον αἰσθητήριον*, des inneren Sinnes,[4]) und die Erinnerung besteht in einer Betätigung des Gedächtnisses, wodurch eine frühere Wahrnehmung bezw. Affektion (*πάθος*) wieder angeschaut wird,[5]) d. h. das augenblicklich gegenwärtige Phantasiebild wird als Wiederholung eines früheren

---

[1]) Kampe 120.

[2]) 433, b, 29: *φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική· ταύτης μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα ζῷα μετέχει.*

[3]) vgl. Zeller 547.

[4]) 450, a, 22.

[5]) 450, b, 17. a, 19.

Wahrnehmungsbildes erkannt und damit indirekt zugleich auf den betreffenden Wahrnehmungsgegenstand bezogen.[1])

Dieses Beziehen auf einen Gegenstand kommt zum Ausdruck in dem Zeitbewusstsein, das ein wesentliches Moment in der Erinnerung darstellt. Ohne das Bewusstsein verflossener Zeit ist eine Wiedererkennung unmöglich.[2]) Nur wenn Bewusstsein des Gegenstandes und Bewusstsein der Zeit zusammentreffen, kommt Erinnerung zustande,[3]) eine unbewusste Erinnerung giebt es demnach nicht.[4])

Gleichwohl scheint sich aber die Gedächtnistätigkeit im Sinne des Aristoteles auf die Wahrnehmungs- bezw. Phantasiebilder zu beschränken, während der Gedanke, das Produkt des *νοῦς*, davon ausgeschlossen bleibt. Phantasie und Gedächtnis entstammen einem und demselben Vermögen. Sowenig das letztere identisch ist mit dem *νοῦς*, ebensowenig auch der Gedanke und das Erinnerungsbild.

Aber dem scheint doch die Tatsache zu widersprechen, dass wir uns auch unserer Gedanken erinnern. Indes sind nach der Aristotelischen Lehre Denken und Vorstellen (*φαντασία*) zwar wesentlich von einander verschieden, aber der *νοῦς* ist insofern an die Phantasie gebunden, als er ohne Phantasievorstellung nicht denken kann. Ohne Vorstellung kein Gedanke.[5]) So kann der Gedanke indirekt Gegenstand des Gedächtnisses werden; denn kehrt das gleiche Phantasiebild öfter wieder, so kann auch der *νοῦς*, wenn er seine Tätigkeit darauf richtet, immer wieder den gleichen Gedanken daraus erzeugen.

Neben der unwillkürlichen Erinnerung, die auch den Tieren zukommt, giebt es nun aber noch eine willkürliche Wiedererzeugung früherer Vorstellungen, die Besinnung (*ἀνάμνησις*), deren nur der mit Überlegung ausgestattete Mensch fähig ist;[6]) denn wie die Überlegung, so ist auch das Sichbesinnen eine Art Schluss.[7]) Wie im Schluss gewissermassen eine Bewegung von einem Glied

---

1) Aristoteles bezeichnet die Erinnerung als *φαντάσματος ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα ἕξις* 451, a, 15.

2) 449, b, 28.

3) 452, b, 23: *ὅταν οὖν ἅμα ἥ τε τοῦ πράγματος γίνηται κίνησις καὶ ἡ τοῦ χρόνου, τότε τῇ μνήμῃ ἐνεργεῖ* vgl. 452, b, 28.

4) 452, b, 26.

5) 450, a, 12; 431, a, 17.

6) 453, a, 9; 488, b, 24.

7) *συλλογισμός τις* 453, a, 10.

zum andern stattfindet, so auch im Akte des Sichbesinnens. Diese Bewegung unterscheidet sich vor allem dadurch von derjenigen bei der Erinnerung, dass sie willkürlich ist.[1]) Darum nennt Aristoteles die Besinnung auch ein Suchen[2]) und er giebt gewisse Regeln hierfür an, Regeln der Ideenassoziation,[3]) durch welche das Auffinden der gesuchten Vorstellung erleichtert wird.[4])

Gemeinsam ist der Erinnerung und der Besinnung, dass bei beiden eine zeitlich abliegende Wahrnehmung als Phantasiebild wieder vor die Seele tritt. Während in einem Zeitmoment immer nur eine Wahrnehmung möglich ist, ist die wahrnehmende bezw. erkennende Seele durch die Erinnerung, bezw. Besinnung in den Stand gesetzt, eine ganze Anzahl von Wahrnehmungsbildern zu vergleichen, zu sondern, die Zusammengehörigen zusammenzufassen und auf einen Gegenstand zu beziehen. So geht aus der Erinnerung die Erfahrung hervor;[5]) denn viele in der Erinnerung festgehaltene Wahrnehmungsbilder von einem und demselben Gegenstand geben ein wenigstens relativ vollständiges Bild des betreffenden Objektes und mehr wird von der Erfahrung nicht verlangt: über die Feststellung der Tatsache, des „Dass" geht die Erfahrung nicht hinaus.[6])

So ist auch die Erfahrung (*ἐμπειρία*) zwar noch keine Erkenntnis im vollen Sinn, aber aus ihr wird Erkenntnis. Durch die Erinnerung ist eine Vielheit von Einzelvorstellungen gegeben; wird diese Vielheit zur Einheit zusammengeschmolzen, so ensteht die Erfahrung und aus ihr — oder vielleicht besser an ihr — gewinnt der *νοῦς* die obersten Prinzipien der Kunst und des Wissens, der Kunst, wenn der Zweck auf Produktion gerichtet ist, des Wissens, wenn er auf das Seiende und dessen Erkenntnis abzielt.[7])

Wie bei Kant das Mannigfaltige der Empfindung den Stoff für die Erkenntnis abgiebt, so bildet auch für Aristoteles die Vielheit der Wahrnehmungs- bezw. Phantasiebilder, obwohl sie ja

---

[1]) 451, b, 10 ff.

[2]) *ζήτησίς τις* 453, a, 12.

[3]) Ausgehen von der Gegenwart, Ähnlichkeit, Gegensatz, räumliche Nähe: 451, b, 18 ff.

[4]) vgl. Zeller 548 f., Kampe 132 ff.

[5]) 980, b, 28: *γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν.*

[6]) 981, a, 28.

[7]) 100, a, 5 ff.

nicht den Stoff, sondern die sinnlichen Formen der Dinge abbilden, doch ihrerseits wieder eine Art Materie, in der die Form κατ' ἐξοχήν, der Begriff, noch eingehüllt ist und erst durch den νοῦς herausgehoben werden muss, um dann denkend erfasst, d. h. erkannt zu werden. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass schon durch den ganzen vorbereitenden Prozess hindurch in Empfindung, Wahrnehmungsbild, Phantasievorstellung, in Erinnerung und endlich in der Erfahrung mehr und mehr das Allgemeine am Einzelnen hervortritt, bis es in der Tätigkeit des νοῦς zum begrifflichen Wissen erhoben wird.

Gegenstand der Erkenntnis kann nach Aristoteles nur das im Wechsel der Erscheinungen beharrende Sein werden; denn nur dieses kann für eine bleibende Erkenntnis bürgen, da diese dann ebenso wenig zu wechseln braucht wie das Objekt selbst. Das beharrende Sein in den Dingen kann aber nur in ihrem Wesen und zwar in ihrem begrifflichen Wesen gesucht werden. In der adäquaten Erfassung dieses innersten, dauernden Wesens der Dinge muss darum alles Streben nach Erfassung der Wirklichkeit mittelst des denkenden Geistes, d. h. alles Ringen nach Erkenntnis sein Ziel haben, in ihm muss es aber auch seine Ruhe finden. Wahrnehmung, Erinnerung, Erfahrung haben nur soviel Wert, als sie zur Erreichung dieses Zieles beitragen. Denn obwohl das bleibende Wesen der Dinge früher ist als ihre zufälligen Erscheinungsweisen, die Ursache früher als die Wirkung, das Allgemeine früher als das Besondere, so sind sie dies doch nicht für uns; denn was der Natur nach früher und bekannter ist, ist dies nicht ohne weiteres für uns; im Gegenteil: uns ist zunächst nur die Erscheinung gegeben und erst allmählich vermögen wir in das Wesen einzudringen. Von der Wirkung, die uns durch die sinnliche Wahrnehmung unmittelbar bekannt ist, führt uns erst ein Schluss rückwärts zur Ursache.

2. Kapitel.

Der methodische Weg zur Erkenntnis bei Aristoteles.

Dass nur das, was immer und überall gilt, das Ewige, Unveränderliche Gegenstand der Erkenntnis sein könne, diese Voraussetzung hat Aristoteles von seinem Lehrer Plato übernommen; die Art und Weise aber, wie Plato die Erkenntnis des Allgemeinen zustande kommen liess: durch Wiedererinnerung der in

einem früheren Leben geschauten Ideen, war für das mehr auf die reale Wirklichkeit gerichtete Denken des Schülers unannehmbar. Das Allgemeine, Ewige hat nur Existenz in den Dingen, nicht jenseits der Dinge; denn das Wesen und das Wesentliche, die *καθ' αὑτὸ συμβεβηκότα* müssen doch in den Dingen selbst wirksam sein, deren wahrhaft Wirkliches sie sind. Waren für Plato die sinnlichen Dinge als die schwachen, unvollkommenen Abbilder der ewigen Ideen nur der Anlass gewesen, sich auf diese zu besinnen, so nehmen bei Aristoteles die sinnlichen Dinge nunmehr eine viel bedeutungsvollere Stellung für die Erkenntnis des Allgemeingültigen ein: sie sind nicht bloss Anlass zur Richtung des Denkens auf die Ideen, sie sind der Stoff, in dem das Allgemeine erst aufgesucht werden muss; denn nur im Einzelnen hat das Allgemeine Existenz.[1]) Dass dieses Allgemeine für das Denken erreichbar sei und erreichbar sein müsse, daran zweifelt Aristoteles nicht, und gerade dieser Glaube an die Macht des Gedankens, des Geistes ist es, der dem aristotelischen Forschen sein Gepräge giebt. Den Zielpunkt hat er fest im Auge, die Erkenntnis, das Einswerden des Geistes mit dem Ewigwirklichen und Ewigwirkenden in der Welt. Für ihn handelt es sich nur darum, einen sicheren Weg zu diesem Ziele zu finden, eine Methode, die unter möglichst geringer Gefahr des Irrtums durch das Zufällige und Einzelne zum Allgemeinen und Notwendigen hindurchführt. Das Notwendige und Allgemeine in den Dingen ist aber in letzter Linie doch immer wieder ihr Wesen, der schöpferische Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*), der als die Ursache der Einzelerscheinungen einerseits die treibende Kraft im Naturgeschehen darstellt, andererseits, entsprechend der Parallelität zwischen Sein und Denken, den logischen Grund bildet, aus dem das Einzelne als Folge abgeleitet und erklärt werden kann. Die Methode wird also zuletzt darauf hinzielen, diesen Wesensbegriff sprachlich und gedanklich genau zu fixieren, ein System wissenschaftlich vollendeter Begriffe herzustellen, um dann durch gegenseitiges Aufeinanderbeziehen und Ins-Verhältnis-setzen dieser Begriffe, entsprechend dem realen Verknüpft- und Getrennt-sein der Dinge ein adäquates Abbild der Weltwirklichkeit im Denken zu erreichen, d. h. zu erkennen in des Wortes tiefster Bedeutung.

Die Wahrnehmung giebt uns wohl Kunde vom Einzelnen, aber sie giebt uns kein Wissen um dasselbe; sie sagt uns nur,

[1]) vgl. Maier, Syllog. II, 1, 417.

was für Empfindungen in diesem einzelnen Fall ein Gegenstand in uns geweckt hat; dass er auch zu anderer Zeit, dass er immer dasselbe Bild in uns hervorrufen, dass er also selbst konstant bleiben werde, darüber sagt sie uns zunächst nichts, ebensowenig, ob eine Eigenschaft, ein Merkmal eines einzelnen Dinges allen derselben Gattung angehörigen Individuen zukomme oder ob es ein ganz spezifisches Merkmal eben dieses einzelnen sei. Die Einsicht in die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit giebt nur die wissenschaftliche Deduktion, d. h. die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen. Gilt ein Satz ausnahmslos für eine ganze Gattung von Einzeldingen, dann gilt er notwendig auch von jedem hinzugehörigen Einzelding. Doch woher sollen nun diese allgemeinen Sätze, diese Prinzipien der Beweise stammen? — Die Wahrnehmung kann sie nicht geben und der Geist allein kann sie auch nicht in sich enthalten, denn dann würde er wissen, bevor er etwas gelernt hat. Von einem fertig in uns liegenden, angeborenen Wissen will aber Aristoteles nichts wissen; er bekämpft die angeborenen Ideen Platos. Andrerseits aber stellt er den Satz auf, dass alles Lernen von einer bereits vorhandenen Kenntnis anheben müsse[1]) und dass die allgemeinsten Prinzipien, ohne die ein Erkennen überhaupt gar nicht denkbar ist, bereits bekannt sein müssen z. B. der Satz, dass bei allem entweder Bejahung oder Verneinung ist,[2]) dass also nicht Bejahung und Verneinung eines und desselben zugleich wahr sein können. Daneben würde er es sonderbar, ja wiedersinnig finden, wenn wir das beste Wissen, nämlich das der Prinzipien schon in uns trügen, ohne uns dessen bewusst zu sein.[3]) Dazu kommt, dass die Bedeutung, welche die erfahrungsmässige Erkenntnis im aristotelischen System einnimmt, gar nicht zu erklären wäre, wenn der Geist das ganze System des Wissens schon enthielte und es

---

[1]) Anal. post. I, 1. 71, a, 1; *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως.* Ähnlich 992, b, 30 und mit Beziehung auf Anal. post. I, 1 auch 1139, b, 26. Es scheint eher dem Sinn zu entsprechen, hier *γνῶσις* mit Kenntnis statt mit Wissen zu übersetzen; denn wie Anal. post. I, 1 zeigt, handelt es sich hier zunächst um die Kenntnis der sprachlichen Bezeichnung der einzelnen Gegenstände und deren Bedeutung, die allerdings bei jedem wissenschaftlichen (*διανοητικὴ*) Lehren und Lernen vorausgesetzt werden muss. Treffend bemerkt Themistios, Anal. post. paraphr. (V, 1, 2): *οὐ γὰρ οἷόν τε παρὰ τοῦ διδάσκοντος πάντα λαβεῖν, ἀλλὰ δεῖ τι καὶ οἴκοθεν φέρειν εἰς τὴν μάθησιν συντελοῦν.*

[2]) 71, a, 12.

[3]) 992, b, 33; 99, b, 26.

nur zu entwickeln brauchte. Etwas anderes ist es, wenn der Geist (der *νοῦς*) die Prinzipien der Beweisführung in gewissem Sinne enthält, sie aber ohne Wahrnehmung und Erfahrung weder zum Bewusstsein bringen noch überhaupt irgendwie anwenden kann.

Wissen, sagt Aristoteles, ist Innehaben der *ἀπόδειξις*, der wissenschaftlichen Ableitung des Besonderem aus dem Allgemeinen, ist Innehaben des Beweises;[1] Beweis aber kann es nicht von allem geben;[2] denn der Beweis muss immer von gewissen Prinzipien ausgehen, die nicht selbst wieder bewiesen werden können; Prinzip des Beweises kann nicht selbst wieder ein Beweis sein;[3] der Beweis soll gewisse notwendige Erkenntnis vermitteln; um so sicherer und gewisser müssen aber die Prinzipien sein, von denen er seinen Anfang nimmt; denn auf der Gewissheit der Prinzipien beruht die Gewissheit des Beweises.[4] Aristoteles nennt die Prinzipien, eben weil sie keinen Beweis mehr zulassen, unvermittelte, unmittelbare[5] und teilt sie ein in gemeinsame und eigentümliche,[6] eine Einteilung, die sich in mehr als einer Hinsicht mit derjenigen in absolute und relative deckt. Zu den ersteren, den Axiomen (*ἀξιώματα*),[7] rechnet er den Satz des Widerspruchs,[8] des ausgeschlossenen Dritten,[9] wenngleich er sagt, dass der Satz des Widerspruchs — und mit ihm wohl auch der des ausgeschlossenen Dritten — nicht eigentlich Prinzipien der Beweisführung seien;[10] sie stehen über dem Beweis; sie sind die Voraussetzung für jede auch noch so niedrige Stufe der Erkenntnis. Sie müssen also jedem

---

1) 1139, b, 31 *ἡ ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική.*

2) 997, a, 7.

3) 1011, a, 13.

4) 64, b, 32. 100, a, 27.

5) *ἀρχαὶ ἄμεσοι* 99, b, 22; auch *κοιναὶ ἀρχαὶ* (88, a, 36), *ἀρχαὶ σολλογιστικαὶ* (72, a, 15), *ἀποδεικτικαὶ ἀρχαὶ* (996, b, 26), auch bloss *τὰ κοινὰ* (76, a, 38) genannt. Vgl. Maier Syllog. II, 1, 400, 1.

6) Im Anschluss an die beiden unbewiesenen Bestandteile eines jeden Beweises: *ἐξ ὧν καὶ περὶ ὅ.* 88, b, 26.

7) vgl. 75, a, 42.

8) 88, a, 37.

9) 1011, b, 23; 77, a, 31 stellt er den Satz: Gleiches von Gleichem abgezogen gibt Gleiches mit dem Satze des Widerspruchs zusammen und rechnet ihn auch zu den *κοινά*. Ob aber Aristoteles hier wirklich den genannten Satz mit dem des Widerspruchs auf eine Stufe stellen will, scheint doch durch das folgende *ἢ τῶν τοιούτων ἄττα* in Frage gestellt. Vgl. Maier Syllog. II. 1, 400, 1.

10) 77, a, 10.

gegenwärtig sein; es sind die Grundgesetze des Denkens, des Geistes überhaupt.

Nicht entfernt die gleiche Bedeutung haben die eigentümlichen Prinzipien.[1]) Aristoteles selbst führt als Beispiel Zahl und Grösse an.[2]) Sie sind die Sätze, deren eine jede Wissenschaft eine Anzahl voraussetzen muss — die zwar unbeweisbar sind,[3]) die aber keineswegs Voraussetzung für die Erreichung einer Erkenntnis überhaupt sein können. Sie haben nur für eine bestimmte Gattung von Dingen Gültigkeit, d. h. für eine Wissenschaft. Innerhalb dieser Wissenschaft heisst aber alles eigentümliches Prinzip, was als unbeweisbar hingenommen werden muss,[4]) vor allem also die Definition der jeweiligen obersten Gattung selbst.[5]) Gegenwärtig brauchen diese Prinzipien keineswegs jedem Einzelnen zu sein; nur wer sich die betreffende Wissenschaft aneignen will, der muss um diese unbeweisbaren Prämissen wissen.

Woher kommt uns nun aber die Kenntnis dieser Prinzipien, die gewisser sein soll, als alles bewiesene Wissen? Von den eigentümlichen Sätzen sagt Aristoteles klar, dass sie aus der Erfahrung stammen.[6]) Dasselbe ist vorausgesetzt, wenn er erklärt, dass, wo ein Sinn fehle, eine Wissenschaft fehlen müsse.[7]) Aber auch von den allgemeinen Prinzipien gilt, dass es widersinnig wäre, ein Wissen zu besitzen, ohne sich dessen bewusst zu sein.[8]) Auch sie müssen also, wenigstens in gewissem Sinne, aus der Wahrnehmung bezw. Erfahrung stammen. Die Seele trägt eine Anlage zum Wissen in sich; sie ist ihr angeboren; aber erst infolge der durch die Sinne vermittelten Einwirkung der Aussenwelt auf die Seele entwickelt sich jene Anlage mehr und mehr zum aktuellen Wissen. Das Geheimnis liegt darin, dass dem *νοῦς* bereits in der Wahrnehmung ein Erkenntnisvermögen vorarbeitet, das in seiner Betätigung der des *νοῦς* sehr nahe kommt, nämlich das Unter-

---

[1]) *ἀρχαὶ οἰκεῖαι* (71, b, 23), *αἱ ἑκάστου ἀρχαὶ* (75, b, 38), *αἱ περὶ ἕκαστον ἀρχαὶ* (53, a, 3).

[2]) 88, b, 28; vgl. 76, a, 35.

[3]) 76, a, 16.

[4]) 76, a, 31.

[5]) 108, b, 22.

[6]) 46, a, 17: *τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι.* Vgl. a, 20 ff.

[7]) 81, a, 38.

[8]) 99, b, 22 ff.

scheidungsvermögen.[1]) Durch die Vergleichung und Sonderung kommt Einheit in die Vielheit. Statt dass Wahrnehmung auf Warnehmung folgt und verschwindet, bleiben sie nun in der Seele haften, wie wenn bei einer in die Flucht gewandten Schlachtreihe zuerst einer stille steht, dann aber auch die andern seinem Beispiel folgen, bis die Linie wiederhergestellt ist.[2]) Indem das Gemeinsame der verschiedenen Wahrnehmungen zur Ruhe kommt, entsteht in der Seele das Allgemeine.

Obgleich die Wahrnehmung zunächst auf das Einzelne geht, kommt doch in ihr und durch sie das Allgemeine zum Bewusstsein. Aus diesem relativ Allgemeinen entsteht das höhere Allgemeine, „bis das Unteilbare und das (absolut) Allgemeine steht“,[3]) d. h. bis die obersten Gattungen erreicht sind. So werden also die ersten Prinzipien durch Epagoge, durch Induktion gewonnen.[4])

Diese aber ist nichts anderes als die bewusste, mit methodischer Vorsicht durchgeführte Nachbildung des natürlichen Erkenntnisprozesses, wie er sich in dem Fortgang von der Empfindung und Wahrnehmung zur Erinnerung, von dieser zur Erfahrung darstellt. J. St. Mill[5]) definiert sie als „das Verfahren, durch welches man allgemeine Urteile (Sätze) entdeckt und beweist“. Die Induktion steigt vom Einzelnen, sinnlich Gegebenen zum Allgemeinen auf,[6]) aber sie ist auch der einzige Weg, auf dem das letztere erreicht werden kann,[7]) so dass alles, wenigstens alles aktuelle Wissen auf Induktion und damit zuletzt auf Wahrnehmung beruht.[8])

Sie kann vielleicht im Sinne des Aristoteles geradezu mit der Erfahrung, der *ἐμπειρία* im engeren Sinn identifiziert werden, mit der *ἐμπειρία*, welche die Vielheit der Erinnerungsbilder zur Einheit zusammenfasst, aus der sich dann das Allgemeine abhebt, so dass

---

[1]) *κριτικόν, δύναμις κριτική* 99, b, 35.

[2]) 100, a, 10.

[3]) 100, b, 2.

[4]) 100, b, 3: *δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον.*

[5]) System der deduktiven und induktiven Logik, deutsch von Schiel I, 334.

[6]) 105, a, 13.

[7]) 81, b, 2: *ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς.*

[8]) Anal. post. I, 18; 81, a, 38 ff. Der 1098, b, 3: *τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει* scheinbar aufgestellte Gegensatz zwischen *ἐπαγωγὴ* und *αἴσθησις* spricht nicht dagegen, dass die *ἐπαγωγὴ* stets mit der Wahrnehmung beginnt.

aus ihr Wissenschaft und Kunst ihr Prinzip entnehmen.[1] Sie tritt so in einen gewissen Gegensatz zum Beweis, indem sie den entgegengesetzten Weg einschlägt, ist aber andrerseits Voraussetzung für den Beweis; denn ohne Induktion keine Prinzipien, ohne Prinzipien kein Beweis.[2]

Die aristotelische Induktion schliesst sich an die von Sokrates geübte, von Plato weiter ausgebildete dialektische Methode an, durch die wir, wie Aristoteles sie definiert, instand gesetzt werden, über jedes vorliegende Problem aus Bekanntem einen Schluss zu ziehen.[3]

Nennt Kant die Dialektik eine „Logik des Scheines",[4] ist sie ihm nur das Feld der Illusion und der Trugschlüsse, so hat sie für Aristoteles noch eine wesentlich andere Bedeutung: sie dient nicht nur zur Übung, ist auch nicht blosse Disputierkunst, ihr Zweck ist auf die Erlangung philosophischen Wissens und auf die Erreichung der ersten Prinzipien der einzelnen Wissenschaft gerichtet.[5] So kann es nicht auffallen, wenn die aristotelische Induktion, die im Dienst der wissenschaftlichen Forschung steht, in der Sphäre der Dialektik bleibt,[6] obgleich Aristoteles eine eigentlich dialektische Epagoge von ihr unterscheidet, bei der Kants Kritik nicht ganz unberechtigt ist.

Bedeutung für die Erkenntnis hat naturgemäss nur jene wissenschaftliche Induktion, die das Allgemeine in den Einzelerscheinungen sucht und die vor allem die unbeweisbaren Prämissen der Beweise aufzeigt. Darin liegt auch ihr eigentlicher Zweck. Geht die moderne, naturwissenschaftliche Induktion auf Fixierung von Kausalgesetzen aus, so erreicht dies die aristotelische Epagoge zwar auch bis zu einem gewissen Grade, aber mehr unbewusst und ungewollt, als beabsichtigt;[7] denn die Prinzipien der Beweise, die *ἀρχαὶ ἄμεσοι*, sind zwar zunächst nur Sätze, aus denen mit logischer Notwendigkeit andere abgeleitet

---

[1]) 100, a, 5 ff.; vgl. Prantl, Logik I, 110.

[2]) 100, b, 3; 81, a, 40 ff.

[3]) . . . *μέθοδος, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων.* Top. I, 1, 100, a, 18; b, 21 bestimmt er sodann die *ἔνδοξα* als *τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς* vgl. 1078, b, 27.

[4]) Kr. 260.

[5]) 101, a, 26, 36.

[6]) Top. I, 12. 105, a, 10 ff.; vgl. Maier, Syllog. II, 429.

[7]) vgl. Maier II, 1, 423.

werden, aber so wenig es überhaupt für Aristoteles ein wertvolles Denken geben kann, ohne dass es Abbild eines realen Vorganges ist, so wenig sind auch jene *ἀρχαὶ ἄμεσοι* blosse Sätze; sie sind der Ausdruck für die in der Natur wirkenden Ursachen, die das reale Einzelne ebenso aus sich hervortreiben, wie im logischen Prozess durch den Beweis das Einzelne aus den allgemeinen Prämissen erwiesen, gewissermassen aus ihnen hervorgetrieben wird. Die Einheit des Systems, das Hineinragen der Natur in den Geist, offenbart sich hier wiederum. Das Allgemeine ist immer auch das Notwendige, dieses aber hat seinen Halt am schöpferischen Begriff, der sowohl das Prinzip der Notwendigkeit im Geschehen, wie das der Notwendigkeit im Denken ist.

Und doch geht auch in der Induktion das Allgemeine bezw. Gemeinsame mit einer gewissen Notwendigkeit aus dem Einzelnen hervor. Unwillkürlich wird aus der Vielheit die Einheit. Es ist auch ein gewisses Schliessen und Aristoteles nennt auch die Induktion einen Schluss und redet von einem „Schluss aus Induktion“;[1]) ja sogar von einem Beweis aus dem für uns Früheren.[2]) Aber eben, weil als Prinzip nur das für uns Frühere fungiert statt des absolut Früheren, ist es auch kein wirklicher Beweis — und es ist auch kein wirklicher Schluss; denn durch die Induktion soll ja der Obersatz eines Schlusses erst gewonnen werden;[3]) denn erster Zweck der aristotelischen Induktion ist der Nachweis der Prinzipien.

Doch um diesen Zweck ganz zu erreichen, müsste das Induktionsmaterial vollständig beigeschafft werden können, z. B. sämtliche, unter eine Gattung fallende Arten, damit die allgemeine Bestimmung der Gattung mit Sicherheit gegeben werden könnte. Aber es ist immer nur eine relative Vollständigkeit erreichbar, ob nun die Einzelinstanzen in Einzelerscheinungen oder in speziellen Begriffen bestehen.

Als Ideal schwebt Aristoteles eine vollständige Induktion vor,[4]) aber er weiss auch, dass sie nicht, zum mindesten nicht

---

[1]) 68, b, 15.

[2]) 72, b, 31: *ἀπόδειξις γινομένη ἐκ τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων.*

[3]) vgl. Zeller 231, 4; Maier, Syllog. II, 1, 434 weist darauf hin, dass „in der zweiten Analytik, wo die spezifisch wissenschaftliche Induktion beschrieben wird, nirgends auf den epagogischen Syllogismus angespielt werde“.

[4]) 46, a, 20 ff. vgl. 491, a, 11.

immer, erreichbar ist — und er hält Vollständigkeit nicht für absolut notwendig zur Erreichung des unmittelbaren Zweckes der Induktion, abgesehen davon, dass seine experimentelle Forschung, mit der modernen verglichen, notwendig mangelhaft und unvollkommen sein musste.

Bis zu einem gewissen Grade offenbart sich indes ein kritischer Geist doch in den Aporien, die er in das induktive Verfahren hineinverflicht. Die Schwierigkeiten, die sich ergeben könnten, werden aufgesucht, und darnach gefragt, ob nicht das Gegenteil der aufgestellten These mit ebenso gewichtigen Gründen gestützt werden könne.[1])

Den Mangel freilich, den die Unvollständigkeit des Materials für die Induktion im Gefolge hat, vermag auch diese Aufstellung von Aporien nicht zu heben. Die schwierigste Frage, die sich jederzeit, wenn auch lange unbewusst und unausgesprochen an das induktive Verfahren knüpfte und auch in Zukunft knüpfen wird, blieb bestehen, die Frage, worauf es beruhe, dass wir von einer verhältnismässig kleinen Anzahl von Einzelfällen auf die Allgemeinheit schliessen, und dass wir den so gewonnenen Sätzen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit beilegen, oder in aristotelischer Sprache ausgedrückt: wie die durch Induktion gegebenen Sätze bekannter und gewisser sein können als alles andere Wissen, obgleich die Induktion auf der Wahrnehmung fusst, diese aber von sich aus keine Erkenntnis, geschweige denn das höchste Wissen geben kann.

Ausdrücklich aufgeworfen hat Aristoteles diese Frage nicht, wohl aber eine Lösung gegeben. Das Recht der Verallgemeinerung einzelner Fälle zum allgemein gültigen Gesetz gründet sich auf die in der Induktion wirksame Kraft des *νοῦς*. Im letzten Kapitel des 2. Buches der Analytica post. stellt Aristoteles Epagoge und Nus so unmittelbar neben einander, schreibt scheinbar sowohl jener als diesem so ausschliesslich die die ersten Prinzipien erzeugende Tat zu, dass entweder ein schroffer Widerspruch in jener Stelle besteht oder aber die engste Verknüpfung von Induktion und Nus angenommen werden muss. Das letztere ist der Fall. Die Induktion ist das Mittel, der Nus die wirkende Kraft in der Herausarbeitung des Allgemeinen aus dem Einzelnen. Wir erlangen, wie sich Aristoteles ausdrückt, das Wissen nicht durch das Sehen, sondern

[1]) 145, b, 16: *ὁμοίως δὲ καὶ τῆς ἀπορίας δόξειεν ἂν ποιητικὸν εἶναι ἡ τῶν ἐναντίων ἰσότης λογισμῶν.* Eine gewisse Ähnlichkeit der aristotelischen Aporien und der kantischen Antinomien ist hier nicht zu verkennen.

aus dem Sehen;[1]) denn das Sehen, das Wahrnehmen gibt uns die einzelne Tatsache, die dann vom Denken zum allgemeinen Gesetz erhoben wird.[2]) So kann der *νοῦς* als Prinzip der Prinzipien und damit als Prinzip des Wissens überhaupt bezeichnet werden.[3])

Seine Tätigkeit kann darum nicht wieder ein Schliessen sein, durch das alles Wissen mit Ausnahme desjenigen der Prinzipien zustande kommt;[4]) es muss ein unmittelbares Ergreifen, ein Schauen sein. Aristoteles spricht sogar von einem Berühren (*θιγγάνειν*) des *νοῦς* mit den *νοητά*, mit dem Erkennbaren in den Dingen, bezw. in den Wahrnehmungen,[5]) und in diesem Berühren wird der erkennende *νοῦς* eins mit dem Erkennbaren, mit dem Allgemeinen im Einzelnen. Dementsprechend kann es im Gebiete der unmittelbaren Denktätigkeit des *νοῦς* nur ein Wissen oder ein Nicht-wissen, ein Berühren oder Nicht-berühren, nicht aber ein irrtümliches Berühren geben. Falschheit und Irrtum haben hier keinen Raum: der *νοῦς*, die Intuition ist immer wahr.[6]) Er ist der Möglichkeit nach das, was die begrifflichen Formen, die *εἴδη*, *νοητά*, der Wirklichkeit nach sind[7]) und indem er von diesen eine Einwirkung erleidet,[8]) wird er der Wirklichkeit nach mit ihnen identisch.

Wie sich der Sinn zum Wahrnehmbaren, so verhält sich das Denken, der *νοῦς*, zum Denkbaren.[9]) Und wie bei der Wahrnehmung nur im uneigentlichen Sinne von einem Leiden des Wahrnehmenden gesprochen werden konnte, so noch weniger hier in der Sphäre des *νοῦς*. Es ist nicht eine Veränderung, die auf Vernichtung, sondern eine solche, die auf Vollendung hinzielt;[10]) ein Aufnehmen der Formen seitens des *νοῦς*; er ist die Form der (begrifflichen) Formen (*εἶδος εἰδῶν*), wie die Wahrnehmung die Form der wahr-

---

1) 88, a, 13 . . . *οὐχ ὡς εἰδότες τῷ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾶν.*

2) 88, b, 16: *τῷ ὁρᾶν μὲν χωρὶς ἐφ' ἑκάστης, νοῆσαι δ' ἅμα ὅτι ἐπὶ πασῶν οὕτως.*

3) 100, b. 14: *νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή· καὶ ἡ μὲν* (der *νοῦς*) *ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς ἂν εἴη.*

4) 100, b, 10: *ἐπιστήμη ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη οὐκ ἂν εἴη.*

5) 1072, b, 21.

6) 100, b, 7.

7) 429, b, 30.

8) 1072, a, 30.

9) 429, b, 16.

10) vgl. 429, b, 22 ff.

nehmbaren (sinnlichen) Formen,[1]) da er sie der Möglichkeit nach in sich trägt. Er ist einem Buch vergleichbar, das in Wirklichkeit noch nichts in sich geschrieben enthält,[2]) d. h. wie ein solches Buch eigentlich erst der Möglichkeit nach ein Buch ist, so wird auch der *νοῦς* erst im Denkakte das, was er zuvor nur der Möglichkeit nach war, er wird identisch mit seinem Gegenstande und erkennt; im Erkennen aber besteht sein höchstes Ziel und seine Vollendung.

Im Erkenntnisakt sind das Erkennende und das Erkannte identisch,[3]) ebenso das Wissen und das Gewusste. Objektives und subjektives Moment fallen zusammen; der im Denkakt erzeugte Begriff und der in der Natur wirksame, schöpferische Wesensbegriff decken sich. Infolge dieser Identität von Denkendem und Gedachtem ist der *νοῦς*, wenn er seine Objekte denkt, zugleich auf sich selbst gerichtet; er wird selbst Gegenstand der Erkenntnis.[4])

Damit erklärt sich auch, dass es nach Aristoteles keine Gewissheit giebt, welche diejenige des *νοῦς* noch übertreffen könnte; zugleich aber ist darin enthalten, dass die Gesetze der Natur mit den Gesetzen unseres Geistes übereinstimmen müssen. Das *νοητόν*, das Erkennbare an den Dingen, das Notwendige, Allgemeine, Ewige regt unseren Geist nur an, sich zu dem zu entfalten, worauf er von Natur angelegt ist. Er trägt also die Ursachen der Dinge und alles Geschehens bereits potentiell in sich. Darum ist auch beim induktiven Verfahren nicht absolute Vollständigkeit notwendig; aus wenigen Einzeldingen vermag der *νοῦς* das Allgemeine, das, was für die ganze Gattung gilt, zu erkennen, da er ja seiner ganzen Natur nach auf das Notwendige und Allgemeine angelegt ist. Das Denken, der *νοῦς*, ist es, der das, was sich am einzelnen Fall empirisch als Faktum erwiesen hat, verallgemeinert.[5]) Das Recht dazu giebt ihm die Übereinstimmung bezw. Parallelität von Denken und Sein. Was er als das notwendige Wesen bezw. die notwendigen Merkmale mehrerer Dinge erfasst hat, das muss von der ganzen Gattung der betreffenden realen Dinge gelten; denn nur weil die betreffenden

---

1) 432, a, 2.
2) 429, b, 31.
3) 430, a, 3.
4) 429, b, 9.
5) 88, a, 14 ff.

Merkmale in Wirklichkeit notwendige und wesentliche sind, erfasst er sie, nicht etwa macht er sie erst zu notwendigen Bestimmungen. Was aber seinem Wesen und seinen notwendigen Accidentien nach zusammengehört, bildet eine Gattung. Also können durch das Denken auf Grund der intuitiven Tat des *νοῦς* allgemeine Sätze aufgestellt werden, die für alle unter die betreffenden Gattungen fallenden Arten und Einzeldinge unbedingte Geltung haben und darum als Prämissen im Beweisverfahren dienen können.

Die Bedeutung der Induktion scheint hierdurch allerdings wieder um ein Beträchtliches geschmälert zu werden. Aber tatsächlich erhält ja die Induktion ihren wissenschaftlichen Wert und ihre methodische Vollendung erst durch die Tätigkeit des *νοῦς*; denn er giebt dem durch Wahrnehmung und Erfahrung gewonnenen Allgemeinen erst die begriffliche Allgemeinheit. Und bei aller Erhebung des *νοῦς* und seiner die Wahrheit erfassenden Denktätigkeit behalten doch Wahrnehmung und Erfahrung ihre Bedeutung im Erkenntnisprozess. Denn für die Erkenntnis der Weltwirklichkeit ist der *νοῦς* völlig auf die Wahrnehmung angewiesen, so sehr, dass, wo ein Sinn fehlt, ein ganzes Gebiet der Wissenschaft fehlen muss;[1]) ja Aristoteles sagt, dass ohne Phantasievorstellung, die aber gänzlich auf Wahrnehmung beruht, überhaupt kein Denken möglich sei.[2])

Ohne Wahrnehmung bezw. Phantasievorstellung und Erinnerung hat somit der *νοῦς* keinerlei Richtung mehr auf die Aussenwelt;[3]) in der Erfassung des Wesens der Dinge beruht aber sein Wert. Wo indes seine Tätigkeit einsetzt, ist wohl nicht bestimmt zu sagen: als Einheit schaffende Kraft scheint er den ganzen Abstraktionsprozess zu begleiten,[4]) sobald im Wahrnehmungs- bezw. Phantasiebild ein relativ Allgemeines gegeben ist. Wie die Wahrnehmung wohl auf das Einzelne geht, aber dieses nicht als ein Einzelnes, sondern bereits als ein Allgemeines, als ein *τοιόνδε*, ergreift, so geht auch das Denken, der *νοῦς* wohl auf die Wahrnehmung, aber er erfasst nur das ihm Wesensgleiche in ihr, die *νοητά*, abstrahiert von dem Unwesentlichen, Zufälligen,

---

1) 81, a, 38.

2) 449, b, 31: *καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φανάσματος* vgl. 431, a, 16.

3) 445, b, 16.

4) 430, b, 5: *τὸ δὲ ἓν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον* vgl. Themist. Anal. post. B, 19 (V, 1, 64).

Einzelnen. Was die Wahrnehmungsgegenstände für den Sinn, das sind für ihn die *φαντάσματα*,[1]) in ihnen erkennt er die Ideen, die Formen der Dinge.[2])

So scheint in der Erkenntnis der Prinzipien sowohl die Bedeutung des *νοῦς*, als die der niederen Seelenvermögen und damit der Induktion gewahrt. Die Vollendung muss der *νοῦς* geben; denn nur er kann den Prinzipien die Sicherheit und Gewissheit verleihen, deren sie unbedingt bedürfen. Auf der anderen Seite aber wird ohne Wahrnehmung kein Prinzip gewonnen; auch die mathematischen Sätze müssen induktiv ermittelt werden,[3]) wenn auch der Weg kein so mühsamer und langwieriger ist, wie bei der Erforschung der naturwissenschaftlichen Prämissen. Vielleicht liegt der Grund dieser schnelleren Erfassung der mathematischen Sätze darin, dass die Objekte der Mathematik (Ausdehnung, Bewegung . . .) von Anfang an nicht diesen Charakter des Sinnlicheinzelnen an sich tragen, wie die Objekte der Naturwissenschaften, da sie nicht, wie diese, je von einem einzelnen Sinn erfasst werden, sondern allen Sinnen gemeinsam sind und als Objekte des Gemeinsinnes alsbald einen allgemeineren Charakter haben. Der Mathematiker abstrahiert von allen sinnlichen Qualitäten, löst damit seine Objekte von den Dingen los, an denen sie sich finden, und betrachtet sie ohne jede Beziehung auf diese Dinge ganz für sich, wenngleich auch sie nur an den Dingen existieren.[4])

Der überragende der beiden in der Erkenntnis der Prinzipien tätigen Faktoren ist freilich der *νοῦς*; er ist das treibende Moment im ganzen aufsteigenden Prozess; er ist es, der die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit giebt und garantiert, während uns die Erfahrung nur das „Dass", die Tatsache offenbart, und auch die vollständigste Induktion ohne die Zutat des *νοῦς* darüber nicht hinauskäme, dieses „Dass" zu konstatieren.

Hat darum auch Aristoteles die Frage nach dem Grund der Verallgemeinerung der induktiv gewonnenen Sätze nicht klar aufgeworfen — eine Lösung liegt in der synthetischen Kraft, die

---

[1]) 431, a, 14; vgl Brentano, Psych. 146.

[2]) 431, b, 2: *τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.*

[3]) 81, b, 3: *καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν.* Unter den *ἐξ ἀφαιρέσεως* (Abstraktion) *λεγόμενα* versteht Aristoteles die *μαθηματικά* (299, a, 16). Vgl. Ind. Arist. 126, 6, 16; Maier, Syllog. II, 1, 407; Brandes, Handbuch II, b, 1, 245.

[4]) 1061, a, 28. Vgl. Baeumker, Probl. 291. Brentano, Psych. 149 f.

Aristoteles dem *νοῦς* zuschreibt. Der tiefste Grund muss in der Wesensgleichheit des *νοῦς* und der in den Naturdingen wirkenden Kräfte, der *νοητά*, der *εἴδη*, beruhen. Dass eine besondere Macht neben der Wahrnehmung und Erfahrung notwendig sei, um das an einigen Einzeldingen gewonnene Resultat auf alle auszudehnen, hat Aristoteles klar ausgesprochen und er hat im Denken (*νοῆσαι*) diese Macht gesehen.[1])

Sind nun die allgemeinen Prinzipien für die Deduktion durch die Induktion gewonnen, dann kann das eigentlich wissenschaftliche Verfahren, der Beweis, seinen Anfang nehmen. War die Epagoge der Aufstieg vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, so ist die Apodeixis gewissermassen der Abstieg vom Allgemeinen zum Einzelnen. Das Einzelne wird aus dem Allgemeinen abgeleitet, d. h. es wird bewiesen. Wie das Allgemeine als das an sich Frühere und als die Ursache des Naturlaufes das an sich Spätere, für uns (*πρὸς ἡμᾶς*) aber Frühere, aus sich hervortreibt, so sollen wir diesen Prozess im Denken wiederholen. Durch Einsicht in die Ursachen der Dinge soll die Apodeixis das „Dass“ als ein notwendiges erweisen, die Vermittelungen aufzeigen, die zwischen dem Einzelnen und seiner letzten Ursache, deren Wirkung es ist, liegen, d. h. der Beweis soll Wissen erzeugen; Wissen aber, sagt Aristoteles, glauben wir dann von etwas zu haben, wenn wir die Ursache zu kennen glauben, durch welche das Ding ist.[2])

Die Denkfunktion aber, durch welche die Vermittelungen, die Mittelglieder, aufgezeigt werden, ist der Schluss (*συλλογισμός*). Jeder Beweis bewegt sich darum in Form eines Schlusses; aber nicht jeder Schluss ist ein Beweis; denn dieser ist ein Schluss aus notwendigen Vordersätzen.[3])

Der Schluss ist nach Aristoteles „eine Denkfunktion, in welcher, wenn einiges gesetzt ist, etwas Weiteres, von dem Gesetzten Verschiedenes, eben vermöge des Gesetzten sich mit Notwendigkeit ergiebt“.[4]) Der Entwickelungsprozess, der Fortschritt vom Bekannten zum Unbekannten erfolgt vermittelst dreier

---

[1]) Anal. post. I, 31.

[2]) 71, b, 9.

[3]) 25, b, 30; 41, b, 36; 78, a, 24.

[4]) 24, b, 18: *συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι* bezw. *διὰ τῶν κειμένων* (100, a, 25) vgl. Zeller 226; Maier, Syllog. II, 1, 11.

Begriffe (ὅροι), die zu einander ins Verhältnis gesetzt werden, und zwar so, dass aus der Verbindung des ersten mit dem zweiten, und des zweiten mit dem dritten notwendig die Verbindung des ersten mit dem dritten sich ergiebt. Mit weniger als drei Begriffen ist gar kein Schluss möglich; und wenn mehr als drei in einem Schluss vorkommen, so muss sich aus je drei derselben der gleiche Schlusssatz ergeben.[1]) Der Fortgang beruht auf der „Macht des Allgemeinen über das Besondere";[2]) denn der Obersatz, d. h. die Verbindung des Oberbegriffs mit dem Mittelbegriff muss immer allgemein lauten. Der Unterbegriff muss in der ursprünglichen und ersten Schlussfigur im ganzen Umfang des Mittelbegriffs, dieser im ganzen Umfang des Oberbegriffs liegen bezw. nicht liegen, wenn sich für die beiden äusseren Begriffe ein vollständiger Schluss ergeben soll. Mittelbegriff (μέσος) heisst derjenige, welcher sowohl selbst in einem andern enthalten ist, als auch einen anderen in sich enthält, und der auch beim Ansatze der mittlere wird.[3]) Äussere Begriffe aber nennt Aristoteles sowohl das, „was in einem andern enthalten ist, als auch das, was Anderes in sich enthält".[4]) Die bewegende Kraft, welche die Vermittelung der beiden äusseren Begriffe zustande bringt, enthält der Mittelbegriff.[5])

Infolge dieser Stellung des Mittelbegriffes ist auch ein wirkliches Erkennen, d. h. ein Fortschritt der Erkenntnis im Schluss möglich, nicht bloss eine Erläuterung, eine Analyse des im Obersatz ausgesprochenen Allgemeinen. Aristoteles vergleicht

---

[1]) Anal. pr. I, 25.

[2]) Maier II, 2, 172.

[3]) 25, b, 35.

[4]) 25, b, 36.

[5]) Je nach der Beziehung des Mittelbegriffs zu den beiden andern, d. h. je nachdem der Mittelbegriff seinem Umfang nach zwischen oder über oder unter den äusseren Begriffen steht, unterscheidet Aristoteles drei Schlussfiguren. Entweder sagt *A*, wie sich Aristoteles ausdrückt, etwas von *Γ* und *Γ* etwas von *B* oder *Γ* sagt etwas von diesen beiden oder diese beiden etwas von *Γ* aus: Anal. pr. I, 23. 41, a, 14. Die Prämissen sind Urteile und da das Umfangsverhältnis auch die Stellung des Begriffes im Urteil bestimmt, so ist „die Subjekts- oder Prädikatsstellung des Mittelbegriffs der Erkenntnisgrund für die Bestimmung der Figur". Maier, Syllog. II, 1; 69. Vgl. Zeller 227; Ind. Arist. 712, a, 35 ff. Indes erhalten die zweite und dritte Figur ihre Kraft erst durch ihre Beziehung bezw. Zurückführung auf die erste Figur. Nur diese bietet die vollendete Schlussform: Anal. pr. I, 23, 40, b, 17.

die Prämissen mit dem Stoff (ὑποκείμενον), die Synthese mit der Tätigkeit des schöpferischen Wesensbegriffes (τὸ τί ἦν εἶναι).[1]) Wie das durch Zusammenwirken von Form und Stoff entstandene Einzelding diesen beiden Faktoren gegenüber etwas Neues ist, so auch die im Schlusssatz ausgesprochene Erkenntnis; aber sie bleibt ein Erzeugnis der Prämissen und insofern ist sie potentiell schon zuvor in diesen enthalten.[2])

Die Form des Aristotelischen Schlusses ist der später sogenannte kategorische Schluss; für einen anderen ist in seinem System kein Raum;[3]) dagegen unterscheidet er, ähnlich wie beim Urteil, Syllogismen des tatsächlichen, notwendigen und möglichen Zukommens.[4]) Für die Apodeixis, den wissenschaftlichen Schluss, kommt nur der συλλογισμὸς ἐξ ἀναγκαίων[5]) in Betracht.

Als „allgemeines Prinzip aller Vernunftschlüsse" bezeichnet Kant die Formel: „Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst."[6]) Oder „Merkmal des Merkmals ist Merkmal der Sache selbst (nota notae est nota rei)". Anders Aristoteles: sein Prinzip des Syllogismus beruht auf „dem Verhältnis des Ganzen zum Teil".[7]) Als dieses Ganze bezw. Allgemeine scheint schliesslich der Oberbegriff, als der Teil (μέρος) der Unterbegriff gelten zu müssen.[8])

Wie in dem realen Werde- und Entwickelungsprozess die Gattung das Ganze, die Art den Teil darstellt, und als Formprinzip die spezifischen Unterschiede fungieren, so scheint im Syllogismus ein ähnliches Verhältnis zu bestehen; der Mittelbegriff ist einerseits im Oberbegriff enthalten und enthält andererseits den Unterbegriff in sich. So ist er als ein beiden gemeinsames Moment geeignet, die Vermittelung zwischen den beiden äusseren Begriffen herzustellen, und zwar dadurch, dass er den im Unterbegriff dargelegten Einzelfall unter die im Obersatz ausgesprochene, allgemeine Regel subsumiert und damit die allgemeine Regel auf den (ganzen) Unterbegriff ausdehnt, was im Schlusssatz geschieht. Der Untersatz hat hierbei die Aufgabe, den Unterbegriff als Teil-

---

1) 1013, b, 17 ff.
2) Vgl. Maier, Syllog II, 2, 175.
3) Vgl. Zeller 228, Maier, Syllog. II, 2, 269. 277; Prantl, Log. I, 272.
4) 29, b, 29.
5) 29, b, 34.
6) Logik § 57.
7) 49, b, 37. Maier, Syllog. II, 2, 151.
8) Maier II, 2, 154.

begriff des oberen zu bestimmen und damit unmittelbar die Notwendigkeit der Subsumtion des ersteren unter den letzteren zu enthüllen.

Eine Frage aber ist es vor allem, die sich an die Theorie des Syllogismus knüpft: die Frage nach dem Mittelbegriff, der doch irgendwie als „Träger der Vermittelung“ [1]) angesehen werden muss. Er ist es, der dem Syllogismus sein Gepräge giebt. [2]) Er wird immer zuerst gesucht, weil er die Ursache enthält bezw. zum Ausdruck bringt. [3]) Es fragt sich nun: ist dieser Mittelbegriff identisch mit dem schöpferischen Wesensbegriff, der sowohl in der Naturphilosophie als Erkenntnistheorie des Aristoteles eine so bedeutsame Rolle spielt? — Allgemein genommen, jedenfalls nicht; denn der Syllogismus ist zunächst ein logisches Gebilde, das aus der Reflexion über die Sprache hervorgewachsen ist. Aber rein logische Begriffe können die *ὅροι* des Syllogismus nicht sein und am wenigsten der *μέσος*, da für Aristoteles jedes Wort, jeder Begriff als einheitlicher Ausdruck einer Vorstellung irgendwie das Abbild eines realen Dinges oder Vorganges ist.

Maier [4]) bezeichnet demgemäss die syllogistischen Begriffe als „logisch-ontologische“ und das Schlussprinzip als ein logisch-ontologisches Gesetz. Dass nicht der Mittelbegriff eines jeden Syllogismus mit dem schöpferischen Wesensbegriff zusammenfallen kann, ergiebt sich auch daraus, dass es neben den Notwendigkeitssyllogismen auch Wirklichkeits- und Möglichkeitsschlüsse giebt: wo aber der schöpferische Begriff wirksam ist, da herrscht Notwendigkeit. Das letztere ist nun aber im apodeiktischen Syllogismus immer der Fall. Und so ist jedenfalls die Vermutung nahe gelegt, dass hier wirklich schöpferischer Begriff und syllogistischer Mittelbegriff identisch sind.

Die Apodeixis soll, von den obersten Gattungsbegriffen ausgehend, die systematische Gliederung der einzelnen Wissenschaften aufzeigen bezw. erst hervorbringen. Dies kann sie nur, indem sie immer wieder drei Begriffe in das Verhältnis setzt, wie es sich auf der letzten Stufe in dem Fortgang von der Gattung zur Art und von dieser zum Einzelding darstellt. Wie aber im letzteren Fall der Artbegriff mit dem schöpferischen Wesensbegriff zu-

[1]) Kampe 244.
[2]) 47, b, 7. 66, a, 27.
[3]) 90, a, 5.
[4]) Syllog. II, 2, 171.

sammenfällt, so hat auch der dem Artbegriff in diesem untersten Glied entsprechende Mittelbegriff in einem höheren Glied etwas von der Kraft des schöpferischen Begriffs; er enthält die Ursächlichkeit.[1] Somit scheint es nicht unberechtigt zu sein, wenigstens in gewissem Sinn den Mittelbegriff im apodeiktischen Schluss mit dem schöpferischen Wesensbegriff auf gleiche Stufe zu stellen. Und das im „beweisenden Schluss" herrschende Prinzip ist dann ein metaphysisches Gesetz.[2]

Aus dieser „metaphysischen" Bedeutung des apodeiktischen Syllogismus ergiebt sich als Zweck der Beweisführung überhaupt die Entwickelung und Nachbildung des ursächlichen Naturgeschehens im Denken, d. h. die Erreichung von Wissen. „Wir lernen," sagt Aristoteles, „entweder durch Induktion oder Beweis."[3] Da es aber kein objektives Wissen ohne subjektive Gewissheit giebt, so ist der Beweis auch indirekt auf die letztere gerichtet,[4] während im dialektischen Schluss gerade die subjektive Überzeugung die Hauptsache ist, da in ihm nicht aus wissenschaftlichen Sätzen, sondern aus allgemein anerkannten Behauptungen (ἔνδοξα) geschlossen wird.[5] Alles Wissen geht aber zuletzt doch immer auf das Wesen der Dinge und auf deren wesentliche Bestimmungen, die καθ' αὑτὸ ὑπάρχοντα. Viererlei, sagt Aristoteles, verlangen wir zu wissen: das „Dass", das „Warum", das „ob es ist" und das „Was".[6]

Unter dem „Dass" versteht er die Aussage darüber, ob etwas (eine Bestimmung u. s. w.) einem Ding zukomme oder nicht zukomme, dagen unter dem „Ob es ist" die Frage nach der Existenz oder Nicht-Existenz des betreffenden Dinges. Auf diese beiden letzteren Fragen, ob ein Ding existiert oder ob demselben eine bestimmte Eigenschaft zukommt oder nicht zukommt, giebt meist die Wahrnehmung die Antwort. Ist aber kein Wahrnehmungsdatum vorhanden bezw. möglich, dann müssen die etwaigen Mittelglieder bezw. Vermittelungen gesucht werden, welche zugleich die Ursachen des Gesuchten darstellen. Ist die Ursache gefunden, dann auch das „Dass" bezw. „Ob".

---

[1]) 90, a, 5.

[2]) Zum Ganzen vgl. Maier, Syllog. II, 2, 149 ff. „Das Schlussprinzip".

[3]) 81, a, 40: μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει.

[4]) 72, a, 25.

[5]) 46, a, 9.

[6]) 89, b, 24: τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν.

Dieses Suchen nach der Ursache ist aber offenbar Sache der Induktion. Hat sie einen allgemeinen Satz gefunden, dann setzt die Apodeixis ein und von der höheren Ursache zur niederen fortschreitend liefert sie den Beweis und damit das Wissen des „Dass“, nämlich dass der allgemeine Satz auf den einzelnen Fall Anwendung finde. Ist aber das „Dass“ durch die Wahrnehmung festgestellt, so erübrigt nur, dasselbe als notwendig zu erweisen, d. h. aus seinen Ursachen zu erklären, was wiederum die Apodeixis leistet. Die Frage nach dem Warum, nach der Ursache, dem Allgemeinen, durchdringt demnach das induktive wie das deduktive Verfahren; sie gibt jedem der beiden Prozesse Leben und Bewegung. Völlig gelöst aber wird diese Frage nach dem Warum erst in einer anderen: in der Frage nach dem Was, dem Wesen der Dinge. Das Wissen des Wesens ist identisch mit dem Wissen des Warum.[1])

Kennen wir das „Dass“ bei einem Gegenstande, so fragen wir unwillkürlich nach dem „Was“. Die Methode, welche zur Erkenntnis des Wesens führt, ist die definitorische, der *ὁρισμός*, die Begriffsbestimmung. Auch sie soll Wissen erzeugen wie die Apodeixis und es fragt sich nun zunächst, ob nicht die eine von den beiden Methoden überflüssig sei, falls das Wissen eines und desselben Objekts sowohl durch Deduktion als durch Definition erreichbar wäre.[2])

Das letztere ist jedoch nicht der Fall; denn Definition und Beweis haben verschiedene Objekte: Die erstere geht auf das An-sich (*καθ᾽ αὑτό*), auf das Wesen der Dinge, aber auch nur auf dieses, während der Beweis das Wesen, die Kenntnis der Bedeutung des Begriffes voraussetzt. Er beschränkt sich auf die Aussage über das Dasein oder Nicht-dasein, über das Ansich-zukommen oder Nicht-zukommen, während die Bestimmung des „Dass“ für die Definition nur insofern von Bedeutung ist, als nach der Meinung des Aristoteles das Dasein Voraussetzung und Bedingung für die Erforschung des Wesens oder des Begriffes ist. Das „Dass“ und das „Was“ verhalten sich auch nicht etwa wie der Teil zum Ganzen, so dass etwa das „Dass“, das Dasein, schon im „Was“, im Begriff enthalten wäre. Also giebt es von einem und demselben

[1]) 90, a, 31: *τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταὐτό ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν*; vgl. das ganze Kapitel II von Anal. post. *B.*

[2]) Anal. post. II, 3.

nicht zugleich Beweis und Definition.[1]) Die Methode der Einteilung kann zwar zu einer Definition gelangen, aber ihr fehlt die Notwendigkeit, die zum Schlusse unbedingt erforderlich ist.[2]) Die Einteilung ist kein Schluss und darum ist sie auch keine Instanz dafür, dass Definition und Deduktion (Schluss) zusammenfallen.

Wenn aber auch die beiden Methoden selbständig ihr Ziel, das Wissen erreichen, so stehen sie doch in enger Beziehung zu einander. Das Wesen, der Wesensbegriff, ist die innerste Ursache der Erscheinungen, und darum ist er es doch immer wieder, auf den das Wissen in letzter Linie abzielt. Geht der Beweis auf die *καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα*, so liegt der Grund hierfür in ihrer Beziehung zum Wesen, zum schöpferischen Wesensbegriff. Ja, der apodeiktische Schluss ist geradezu von Definitionen umrahmt; denn sowohl der Obersatz stellt eine Realdefinition dar, wie auch der Schlusssatz, und wenn dann im letzten Schlusssatz der unterste Artbegriff seinen sprachlichen Ausdruck findet, so ist einerseits das Ende des Syllogismus, andrerseits das Ziel des definitorischen Verfahrens erreicht. „In der Definition erreicht der Trieb des apodeiktischen Wissens sein Ziel."[3]) Es giebt zwar, wie Aristoteles[4]) sich ausdrückt, von dem Wesen keinen Schluss und keinen Beweis, wohl aber kommt Definition mit Hilfe des Schlusses und des Beweises zustande (*διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως*), so dass einerseits ohne Beweis das „Was" nicht erkannt werden kann, weil ohne das „Dass" die Frage nach dem „Was" überflüssig ist, andrerseits aber doch auch ein Beweis des „Was" ausgeschlossen bleibt.[5])

Zur Induktion verhält sich die Definition ähnlich wie zur Apodeixis. Die Induktion kann nur das „Dass", niemals aber das

---

[1]) Anal. post. II, 3. Es ist interessant, diese Stelle, wo Aristoteles das Dasein nicht als Merkmal des Begriffs gelten lässt, zu vergleichen mit jenem kantischen Ausspruch, dass 100 wirkliche Taler begrifflich um nichts mehr enthalten als 100 mögliche Taler. Während die Existenz für Kant völlig ausser Betracht bleibt, ist dies bei Aristoteles keineswegs der Fall. Ihm ist es selbstverständlich, dass es ohne Existenz eines Dinges doch auch keinen Begriff von dem Dinge geben könne, da der Begriff doch das, was er ist, nur dadurch ist, dass er Abbild des Wesens eines Dings ist. Das Dasein gehört zwar nicht in die Definition, aber es gehört zur Definition (Anal. post. II, 7. 92, b, 4).

[2]) Anal. II, 5.

[3]) Prantl, Log. I, 338.

[4]) 93, b, 15.

[5]) 93, b, 18.

„Was“ aufzeigen.[1]) Immerhin aber stehen die beiden in enger Beziehung; die Induktion fördert das definitorische, die Definition das induktive Verfahren. Die Epagoge geht auf das Gemeinsame der Dinge, erreicht dadurch ein Allgemeines und hat ihr Ziel in den apodeiktischen Prinzipien, diese sind aber nichts anderes als Definitionen der obersten Gattungen. Auch deckt sich in mancher Beziehung das beiderseitige Verfahren. Wie die Epagoge, so geht auch die definitorische Methode von der Erscheinung aus und sucht in ihr das Wesen zu entdecken, denn das Allgemeine, das Wesen findet sich nur im Einzelding verwirklicht. Aber die Definition geht auf das, was einem Ding an sich zukommt, um dann das An-sich selbst zu erreichen. Die Induktion dagegen sucht das, was einer ganzen Gattung von Dingen gemeinsam ist.

Nachdem so apodeiktisches, induktives und definitorisches Verfahren gegen einander abgegrenzt sind, ist es nicht mehr schwer, das Ziel des definitorischen Verfahrens näher zu bestimmen, eine Definition der Definition zu geben. Die Begriffsbestimmung ist das Aussprechen des Wesens, der Substanz, des schöpferischen Wesensbegriffs,[2]) sie ist der ausgesprochene Begriff. Aristoteles hält die beiden — Definition und Begriff — nicht streng auseinander. *Ὅρος* und *ὁρισμὸς* bedeuten beide das eine wie das andere. Wie die Begriffsbestimmung als das Aussprechen des Wesens eines Dinges bestimmt werden kann, so der Begriff als der Gedanke des Wesens eines Dings.[3]) Der (subjektive) Begriff ist das adäquate Abbild des Wesens eines Dinges in unserem Denken, die Definition dagegen ist der in einem Urteil zur sprachlichen Entfaltung gelangte Begriff, sie ist Begriffsbestimmung. Da aber das „Was“ meist schon in einem Wort der Sprache seinen Ausdruck gefunden hat, so giebt es auch eine Definition, welche nur die Bedeutung dieser Wortbezeichnung auseinanderlegt; aber diese Wortdefinition soll doch nur eine Vorstufe sein zur eigentlichen, zur Sachdefinition.[4]) Diese offenbart das „Warum“ eines

---

1) Anal. post. II, 7.

2) 93, b, 29: *ὁρισμὸς λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι.* 90, b, 30: *ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας.* 1031, a, 12: *ὅτι μὲν οὖν ἐστιν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος.*

3) In dieser Weise kann das *ὁρισμός ἐστι λόγος τοῦ τί ἐστι* oder *τοῦ τί ἦν εἶναι* als Gedanke des Wesens übersetzt werden. So Zeller, 209.

4) 1012, a, 22: *ὁρισμὸς δὲ γίνεται ἐκ τοῦ σημαίνειν τι ἀναγκαῖον εἶναι αὐτούς. ὁ γὰρ λόγος, οὗ τὸ ὄνομα σημεῖον, ὁρισμὸς γίνεται.*

Gegenstandes und kann daher eine Art Apodeixis[1]) genannt werden.[2])

Ziel der Definition im strengeren Sinn ist also die Darlegung des „Was“ und „Warum“ zugleich. Diese beiden aber vereinigen sich im schöpferischen Wesensbegriff, der mit dem untersten Artbegriff identisch ist. Dieses *τί ἦν εἶναι* ist sowohl Träger als auch Ursache der Einzelerscheinung; es ist das eigentümliche Wesen eines jeden Dings. Das *τί ἦν εἶναι* ist darum in erster Linie das, worauf die Definition hinstrebt, aber es ist nicht das einzige; im weiteren Sinn kann es Definitionen von allem geben, von dem überhaupt ein „Was“ ausgesagt werden kann.[3])

Das *τί ἦν εἶναι* ist dem *τί ἐστι* gegenüber das Besondere, das Bestimmte. Das *τί ἐστι* trägt das *τί ἦν εἶναι* in sich, und insofern wird doch in jeder Definition dieses wenigstens bis zu einem gewissen Grad erreicht.[4])

In dem Wissen des schöpferischen Begriffs ist aber das Wissen um die Ursache eingeschlossen; denn er ist ja die Ursache. Somit

---

[1]) *οἷον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστι* 94, a, 1.

[2]) Anal. post. II, 10. Vgl. Prantl, Log. I, 337.

[3]) Damit scheint in der Hauptsache der Unterschied der Definition als *λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι* und derjenigen als *λόγος τοῦ τί ἐστιν* charakterisiert zu sein. Das *τί ἐστιν* ist der weitere, das *τί ἦν εἶναι* der engere Begriff. Im letzteren scheint vor allem die Ursächlichkeit, die schaffende Wesensform (938, a, 27) ihren Ausdruck gefunden zu haben. Das Imperfekt im Ausdruck *τὸ τί ἦν εἶναι* wird seit Trendelenburgs Vorgang gewöhnlich mit der Stellung des Wesensbegriffs als des *πρότερον τῇ φύσει*, als des „idealen Prius“ im Werdeprozess erklärt. So soll es nach Zeller (207 Anm.) „dasjenige an den Dingen bezeichnen, was im ganzen Verlauf des Daseins sich als ihr eigentliches Sein herausgestellt hat, das Wesentliche im Unterschied von dem Zufälligen und Vorübergehenden“. Strümpell (241) sieht „den Grund der Entstehung dieses Ausdrucks (*τί ἦν εἶναι*) in dem Unterschiede der Bedeutung des Seins nach der ersten und nach den übrigen Kategorien: das Sein des nach den übrigen Kategorien Ausgesagten hängt davon ab, dass das Sein eines nach der ersten Kategorie Ausgesagten vorhergeht,“ und er schliesst daraus, „dass, wenn etwas im wahren Sinn des Wortes definiert ist, dieses immer eine *οὐσία* der ersten Kategorie sein muss“. Dagegen scheint sich unter dem *τί ἐστι* überhaupt alles unterbringen zu lassen, was auf die Frage, was etwas ist, als Antwort gegeben werden kann, d. h. alles, was der Begriff der *οὐσία* bei Aristoteles umfasst: *καὶ οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων* (1035, a, 2); das *τί ἐστι* hat nach Trendelenburg immer eine Richtung auf die Definition und zwar so sehr, dass *τὸ τί ἐστι* sowohl die Gattung für sich als auch die Gattung mit den artbildenden Unterschieden bezeichnen kann. 132, a, 10; 142, b, 23.

[4]) Vgl. hierzu vor allem Trendelenburg, Kategorienlehre 35—52. Bonitz, Comm. in Met. Arist. 311.

scheint mit der Definition die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht; denn sie bedeutet das Innehaben des ewigen Wesens der Dinge.

Wie kommt nun aber das definitorische Wissen zustande; welche methodischen Funktionen sind dazu erforderlich? Jeder Begriff besteht aus der Gattung und den artbildenden Unterschieden,[1]) der Gattung als dem Stoff, den artbildenden Unterschieden als der Form des Begriffs bezw. der Definition.

Jede Entwicklung, welcher Art sie sei, wird von Aristoteles in Beziehung bezw. in Parallele gesetzt mit dem Naturgeschehen. Wie sich das Allgemeine in der Natur mehr und mehr differenziert und spezifiziert, um zuletzt das Einzelding zu erreichen, aber auch nur in diesem zu bestehen, so muss auch die Begriffsbestimmung diesen Weg einschlagen. Sie soll ja den schöpferischen Wesensbegriff des Individuellen zum sprachlichen Ausdruck bringen, muss also den Begriff erst entdecken, wobei sie am besten dem Fortgang der Natur folgt. Diese aber schreitet (logisch gefasst) vom Allgemeinen, von dem an sich Früheren zum Besonderen fort.

Die Gattung ist das allgemeine Wesen von der Art nach verschiedenen Dingen;[2]) sie ist das allen Gemeinsame, das einigende Band, das die verschiedenen Arten zur Einheit zusammenschliesst. So wenig aber nach aristotelischer Auffassung überhaupt ein Allgemeines für sich, abgetrennt vom Einzelnen, existiert, ebensowenig auch die Gattung. Aber sie ist etwas Wirkliches in den Dingen, gewissermassen ihre Grundlage und infolgedessen der erste Bestandteil im Wesensbegriff.[3]) Soll der Begriff eines einzelnen Gegenstandes erreicht werden, so ist zunächst die Gattung, die den Gegenstand gegen solche anderer Gattungen abgrenzt, anzugeben; sodann müssen sämtliche wesentliche Merkmale, die ihn von anderen Gegenständen derselben Gattung unterscheiden, aufgesucht, d. h. der Begriff muss durch sämtliche Arten und Unterarten hindurch verfolgt werden, bis kein wesentlicher Unterschied mehr vorhanden ist. Dann ist die letzte Art und damit der gesuchte Begriff erreicht, so dass sich also der Begriff aus der Gattung und den, wie Aris-

---

[1]) 103, b, 15: *ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν.*

[2]) 102, a, 31: *γένος δ᾽ ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον.*

[3]) 1024, b, 4: *τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι, τοῦτο γένος.*

toteles sie nennt, artbildenden Unterschieden (*εἰδοποιὸς διαφορά*)[1] zusammensetzt.[2]

Die letzteren nehmen bei Aristoteles eine ganz eigentümliche Stellung ein. Sie sind weder Substanzen,[3] noch Accidentien,[4] werden aber trotzdem als Eigenschaften der Gattung bezeichnet,[5] aber sie sind keine zufälligen Eigenschaften, sondern Wesensbestimmungen,[6] die ihren Gegenstand, d. h. hier den Begriff, erst zu dem machen, was er ist.[7]

Der Begriff und ebenso die Definition sind aber einheitliche Gebilde. Gattung und artbildende Unterschiede können als Bestandteile nur in dem Sinn bezeichnet werden, wie etwa Form und Stoff Bestandteile des Einzeldinges heissen. Wie in der Natur Form und Stoff zur untrennbaren Einheit zusammengewachsen sind, so im Denken die Gattung und die Unterschiede zum Begriff. Die Gattung ist die Materie, das Unbestimmte, das erst durch die Unterschiede zur Bestimmtheit gelangen soll. Sie ist erst der Möglichkeit nach, bevor die Unterschiede als die Form (*μορφή*) sie zur Aktualität bringen.[8]

So bilden Gattung und Unterschied in der realen Wirklichkeit die Substanz, in der Welt des Gedankens die logische Form für den Begriff und die Definition, für den *ὁρισμός*.[9]

Hieraus ergiebt sich, dass der methodische Weg zur Definition in der Aufsuchung und Darlegung der Gattung und der artbildenden Unterschiede, und unter diesen vor allem des letzten, der *τελευταία διαφορά*, bestehen muss. Nun ist die Gattung an

---

1) 143, b, 7.

2) 1037, b, 29: *οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί.* Wenn 1038, a, 19 *ἡ τελευταῖα διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος* genannt wird, so ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, dass das *γένος* stillschweigend vorausgesetzt ist, *γένος* und *διαφορὰ* aber ergeben zusammen die *οὐσία*.

3) 143, a, 32.

4) 3, a, 22: *ἡ διαφορὰ τῶν μὴ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν.*

5) 128, b, 26: *ἡ μὲν διαφορὰ ποιότητα τοῦ γένους ἀεὶ σημαίνει.* Vgl. 1020, a, 33.

6) 144, a, 24: *οὐδεμία γὰρ διαφορὰ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπαρχόντων ἐστὶ . . . οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν τινὶ καὶ μὴ ὑπάρχειν.*

7) Vgl. Trendelenburg, Kategorienlehre 55 f. Zeller 206.

8) Met. VIII, 6.

9) Vgl. Trendelenburg, Kateg. 70.

sich früher als der Unterschied, dieser früher als die Art.[1]) Der sicherste Weg, die vollständige Definition eines Gegenstandes zu erreichen, wird also derjenige sein, der von der Gattung aus durch alle Unterschiede hindurch zum letzten unterscheidenden Merkmal und damit zur Art und zum Begriff führt. Dies geschieht durch die Methode der Einteilung, welche Aristoteles für ein vollständiges und gesichertes definitorisches Verfahren für unentbehrlich hält.[2]) Bevor aber eingeteilt werden kann, muss erst die Gattung gefunden sein. Dies geschieht auf eine Art von induktorischem Verfahren, indem man von einzelnen Bestimmungen aus, die mehreren Dingen gemeinsam sind, die Art, und von den Arten aus die Gattung sucht. Dabei muss aber darauf geachtet werden, dass nur die wesentlichen Bestimmungen Berücksichtigung finden; denn zufällige Ähnlichkeiten sind ebenso wie zufällige Unterschiede wertlos für die Bestimmung des Begriffs und auch der Gattung.[3]) Die Aufsuchung der Ähnlichkeit führt zur Erkenntnis dessen, was in mehreren Dingen identisch ist, so dass wir, wie Aristoteles sich ausdrückt, „nicht im Zweifel sein werden, in welche Gattung bei der Definition der vorliegende Gegenstand zu setzen sei; denn von dem Gemeinsamen wird das, was am meisten in dem *τί ἐστι* ausgesagt wird, die Gattung sein".[4])

Ist die Gattung erreicht, so beginnt die Einteilung, d. h. man scheidet die Gattung, bis man zuletzt auf die unteilbaren, untersten Arten[5]) stösst. Dabei dürfen aber nicht alle Bestimmungen zugleich aufgenommen werden: nur wenn man der Ordnung gemäss verfährt, also die Gattung in Arten, die Arten in Unterarten teilt und dabei keinen Unterschied übersieht, wird man zur richtigen Definition gelangen.[6]) Nicht verlangt ist hierbei, dass man etwa alle zur betreffenden Gattung oder Art gehörigen Dinge kenne. Nicht jeder Unterschied ist ein Artunterschied, und so kann es viele (allerdings nicht der Art nach) verschiedene Dinge geben, deren Kenntnis oder Unkenntnis auf die Definition keinerlei Einfluss übt.

---

[1]) 144, b, 10: *τοῦ μὲν γὰρ γένους ὕστερον, τοῦ δ' εἴδους πρότερον τὴν διαφορὰν δεῖ εἶναι.*

[2]) 96, b, 35.

[3]) Anal. post. II, 13.

[4]) 108, b, 19 ff. . . . *τῶν γὰρ κοινῶν τὸ μάλιστα ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον γένος ἂν εἴη* vgl. Kampe 205 f.

[5]) *τὰ ἄτομα τῷ εἴδει τὰ πρῶτα*: 96, b, 16.

[6]) Vgl. 146, b, 31.

Aristoteles verlangt also für die Einteilung dreierlei: dass nur die wesentlichen Bestimmungen berücksichtigt werden, dass man vom Allgemeinsten zum weniger Allgemeinen niedersteigt, d. h. der Ordnung entsprechend, und endlich, dass alle wesentlichen Bestimmungen bezw. Unterschiede einbezogen werden. Ist auf diese Weise der letzte Unterschied erreicht, so dass nurmehr der Zahl nach verschiedene Dinge übrig bleiben, die alle den gleichen Artbegriff teilen, dann ist die Definition vollendet.[1])

Eine Frage bleibt indes noch übrig: giebt es überhaupt eine Definition vom Einzelding, und zwar in dem Sinn, dass der betreffende Begriff auf keinen anderen Gegenstand anwendbar wäre? Die Frage ist offenbar zu verneinen: denn von zufälligen Bestimmtheiten, die auch bei der Art nach identischen Dingen noch vorhanden sind, und durch die eine Vielheit von ihrem Wesen nach gleichen Dingen erst möglich wird, giebt es im Begriff keinen Ausdruck und keinen Raum. Der Begriff und die Definition gehen auf das Allgemeine, auf die Wesensform,[2]) aber weil diese niemals getrennt für sich existiert, sondern nur als das in mehreren Einzeldingen verwirklichte Allgemeine und als das Wesen der Dinge, so muss diese Beziehung zum Einzelnen, d. h. hier zum Stoff im Begriff irgendwie mitgedacht werden. Aristoteles führt als Beispiel die Seele an; sie ist die begriffliche Wesenheit, die Form, der schöpferische Begriff eines bestimmten Leibes[3]) und ohne diese Beziehung auf den Leib, ohne Bezeichnung ihrer Wirksamkeit, kann sie eben nicht richtig definiert werden. Die Kenntnis des Wirkungskreises aber ist nicht möglich ohne Wahrnehmung.

Wenn indes eine Definition ohne Wahrnehmung nicht zustande kommt — und diese Behauptung ist durchaus aristotelisch,[4]) da ja nach ihm kein Denken ohne Wahrnehmung ist — so ist damit noch nicht gesagt, dass etwas von dem, was die Wahrnehmung bietet (die sinnliche Form und die zufälligen Merkmale), in den Begriff aufgenommen würde. Der *νοῦς* erfasst den Wesensbegriff in und durch die Wahrnehmung, aber die Wahrnehmung

---

[1]) Anal. post. II, 13.

[2]) 1036, a, 28: *τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός.* 1039, b, 27: *τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν.*

[3]) 1035, b, 15: *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι.*

[4]) 1035, b, 16 ff.

für sich giebt keinen Begriff. Und wenn bei der Definition der Seele die Beziehung derselben auf den Leib nicht ausser acht gelassen werden darf, so brauchen darum noch nicht etwa die Bestandteile des Leibes, Fleisch und Knochen, in die Definition aufgenommen zu werden. Diese Beziehung ist etwas durchaus Stoffloses und findet ihren Ausdruck in Attributen, wie „sinnlich wahrnehmend", „vegetativ" u. s. w., die aber vom Stoff des Körpers selbst nichts enthalten. Davon, dass die ὕλη im gewöhnlichen Sinn in den Begriff aufgenommen würde, kann nicht die Rede sein. Es ist stets ein Allgemeines, was Gegenstand der Definition wird, das Einzelding als solches ist dazu nicht imstande,[1]) weil hier die Unterschiede nicht mehr Unterschiede der Form, der Art, sondern nur noch der Materie sind, gewissermassen hervorgegangen aus der passiven Wirksamkeit des Stoffes.[2])

Nur einen Fall giebt es, wo auch eine ὕλη in die Definition eingehen kann: es ist die ὕλη νοητή, die erkennbare Materie, im Gegensatz zur wahrnehmbaren Materie (ὕλη αἰσθητική). Diese ὕλη νοητὴ umfasst eine mathematische und eine begriffliche Materie. Unter der ersteren versteht Aristoteles die mathematischen Figuren, unter der letzteren die Gattung als das ὑποκείμενον in der Begriffsbestimmung.

Der Mathematiker betrachtet seine Objekte nicht als in diesem oder jenem Körper verwirklicht, z. B. den Kreis nicht als diesen ehernen oder hölzernen Kreis; er abstrahiert von allem Körperlichen und operiert nur mit der Grösse als Grösse.[3]) Aber insofern sie eben Grösse und infolgedessen teilbar ist, ist sie Materie oder, wie sich Baeumker[4]) ausdrückt: „Materie des Kreises ist das, woran eine Teilung vorgenommen werden kann. Das aber ist die jedesmalige Ausdehnung, welche nach einem allgemeinen Begriff, nämlich der Form (oder Formel, wie ein Moderner sagen würde) des Kreises bestimmt ist. Die abstrakt gedachte Ausdehnung also ist die gemeinsame Materie der mathematischen Körper; individuelle Materie das jedesmalige Quantum derselben, in dem das allgemeine Formgesetz verwirklicht erscheint."

Materie heisst auch hier das Unbestimmte, Allgemeine, zu dem erst der bestimmende Faktor hinzutreten muss, damit ein

---

1) 1036, a, 2: *τοῦ δὲ συνόλου ἤδη . . . οὐκ ἔστιν ὁρισμός . . .*

2) Met. VII, 10; vgl. Zeller 211; Bullinger, Met. 18 ff.

3) 1061, a, 28.

4) Probl. 292/93.

Wirkliches — hier der Begriff — entsteht. Aristoteles führt als Beispiel die Bestimmung des Kreises als einer ebenen Figur (ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον)[1]) an und bezeichnet das eine, die Figur, als die ὕλη, das andere, eben (ἐπίπεδον), als die ἐνέργεια des Begriffs.[2]) Hier berühren sich offenbar mathematische und begriffliche Materie sehr nahe.[3]) Die letztere besteht in der Gattung, die, wie bereits ausgeführt wurde, den Stoff des Begriffes bildet, während die Unterschiede das Formprinzip darstellen. Nun scheint in dem angeführten Beispiel σχῆμα die Stellung der Gattung, ἐπίπεδον die des Unterschiedes einzunehmen. Die Differenz bestünde nur darin, dass hier die Gattung (σχῆμα) ein Ausgedehntes, ein Räumliches wäre, jedoch ebenso unbestimmt und formlos wie die Gattung in anderen Begriffen.

Dass wirklich Materie und Materielles nach Aristoteles in den Begriff aufgenommen werden könnten oder müssten, scheint demnach ausgeschlossen, wohl aber enthält der Begriff in gewissem Sinn einen Stoff, nämlich Stoff in der Bedeutung des Unbestimmten, Potentiellen, das erst durch Hinzutritt des spezifizierenden Elements zur Bestimmtheit und Aktualität gelangt. Könnte auch Stoffliches im gewöhnlichen Sinn im Begriff zum Ausdruck kommen, dann müsste es von jedem Einzelding einen nur für eben dieses Ding geltenden Begriff geben. Damit, so scheint es, würde die höchste Erkenntnis erreicht sein; denn dann könnte ein System von Begriffen aufgestellt werden, das vollständig der realen Weltwirklichkeit entspräche und diese in allen Einzelheiten abbildete. Aber damit wäre auch — nach aristotelischer Auffassung — die begriffliche Erkenntnis wertlos geworden; denn sie hätte das Zufällige, Vergängliche zum Gegenstand genommen, während doch nur das Ewige, das Bleibende ein wahrer Erkenntnis würdiges Objekt bildete. Das Bleibende in den vergänglichen Erscheinungen ist aber ihre Wesensform; sie allein ist darum eigentlicher Gegenstand der Definition. Hieraus scheint sich allerdings für Aristoteles eine missliche Konsequenz zu ergeben, nämlich die, dass die Wissenschaft nicht imstande wäre, den ganzen Gehalt der Weltwirklichkeit aufzufassen — denn dazu gehören auch die individuellen Bestimmtheiten —. Und in der Tat ist diese Konsequenz auf aristotelischem Boden kaum zu vermeiden. Eigentliche Wissenschaft kann

[1]) Met. VII, 10.
[2]) 1045, a, 34.
[3]) Vgl. Brandis, Handb. II, b, 1, [illegible]

es von rein individuellen Merkmalen und Unterschieden nicht geben, wohl aber Beschreibung. Aber auch die moderne Wissenschaft geht nur auf das Einzelne, um das Typische, Gesetzmässige, Konstante zu eruieren.[1])

Somit scheinen die Wesensform und die wesentlichen Bestimmungen der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis bleiben zu müssen, und da die Definition direkt auf die Form, das Wesen, den schöpferischen Begriff (*τὸ τί ἦν εἶναι*) abzielt, so erreicht in ihr offenbar der ganze Erkenntnisprozess seine Vollendung. Der Begriff nach seiner realen Seite, d. h. in seiner Objektivierung in den Dingen ist die wirkende Kraft im Naturgeschehen, nach seiner logisch-formalen Seite aber ist er Element und zwar das wertvollste Element der Erkenntnis.

3. Kapitel.

Affektion und Sinnlichkeit bei Kant.

Des Aristoteles Problem war das Werden und Wachsen in der Natur, aber auch das Werden und Wachsen im menschlichen Geist: das Werden der Erkenntnis. Und die Art, wie er den Erkenntnisprozess von Stufe zu Stufe verfolgt, wirft ein helles Licht auf seinen Erkenntnisbegriff, ja dieser ist in jenem schon mitenthalten. Anders bei Kant. Sein Problem ist die fertige Erkenntnis und vor allem ihr Anspruch auf Allgemeingültigkeit, er fragt nach der Möglichkeit einer allgemeingültigen Erkenntnis. Seine Methode ist nicht die psychologische, sondern die kritische: er handelt nicht „von dem Entstehen der Erfahrung . . ., sondern von dem, was in ihr liegt".[2]) Aber von einem Erkenntnisprozess kann auch bei ihm gesprochen werden, wenn es auch weniger ein psychologischer als ein logischer ist, ein Fortschritt von der Bedingung zum Bedingten.

Ganz hat übrigens auch Kant das psychologische Element nicht auszuscheiden vermocht und wohl auch nicht ausscheiden wollen. Die psychologischen Bezeichnungen, die er auch in seiner der Psychologie abgekehrten Methode beibehalten musste, um sich verständlich zu machen, haben ihn manchmal in das psychologische

---

[1]) Vgl. Maier, Syll. II, 2; 217.

[2]) Proleg. § 21a. K. W. IV, 304.

Gebiet zurückgeführt, und zuweilen macht es den Eindruck, als ob die psychologischen Termini noch seine volle Gunst besässen.

Dazu kommt, dass er seine kritische Methode ohne psychologische Voraussetzungen nicht durchführen konnte. Seine Untersuchung musste auch darauf ausgehen, „den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten“.[1]) Und Kant nennt diese Untersuchung eine Erörterung von grosser Wichtigkeit, wenn auch nicht wesentlich zum Hauptzweck gehörig:[2]) es ist Kants Transscendentalpsychologie,[3]) d. h. eine Psychologie, welche die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis im Subjekte aufsucht.[4]) Diese Bedingungen haben sich bereits als die Erkenntnisfaktoren erwiesen: auf der einen Seite die Anschauungen bezw. Anschauungsformen, auf der anderen die Kategorien. Die beiden „Vermögen“, auf denen sie beruhen, sind die Sinnlichkeit und der Verstand.

Hatte Kant in seiner früheren Periode ebenso wie die Leibniz-Wolff'sche Schule sinnliche und Verstandeserkenntnis nur graduell unterschieden: die erstere ist verworren, die letztere klar und deutlich, so musste eine tiefgreifende Änderung eintreten, sobald Raum und Zeit als Anschauungsformen erkannt waren: Sinnlichkeit und Verstand sind spezifisch verschieden. Doch ist der Unterschied weniger ein psychologischer als ein erkenntnistheoretischer, und Kant ist der Ansicht, dass die beiden „Stämme der

---

[1]) Kr. 8.

[2]) Ebenda.

[3]) „Transscendental“ nennt Kant alle Erkenntnis, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll, beschäftigt“ (Kr. 43/44). Transscendental heisst also bei ihm jede Untersuchung, die sich mit apriorischer Erkenntnis und deren Bedingungen befasst. In der Bezeichnung der letzteren selbst als transscendental schwankt Kant (vgl. die Bestimmung von Kr. 80 mit der Benennung des Selbstbewusstseins als „transscendentaler Apperzeption“ u. ä. vgl. Hölder 13); eine interessante Auffassung giebt Michelis, Kant 47, 55. Salomon Maimon (Brief an Kant vom 20. September 1791. Akad. Ausg. XI, 274) bezeichnet als Transscendentalphilosophie „die Lehre von den Bedingungen der Erkenntnis eines reellen Objekts überhaupt“.

[4]) Vgl. Vaihinger, Komm. I, 324; Windelband, Neuere Philosophie II, 52 f.

menschlichen Erkenntnis" „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen".[1])

Die Sinnlichkeit definiert Kant in der Dissertation als „die Rezeptivität des Subjekts, durch die es möglich ist, dass sein Zustand des Vorstellens durch die Gegenwart irgend eines Objekts auf bestimmte Weise affiziert werde";[2]) ähnlich in der Kritik — wenn auch mit bemerkenswerter Zurückhaltung — als „die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen".[3])

Wie Aristoteles, spricht auch Kant von einem Leiden (πάθος, affectio) des empfindenden Subjekts. Während aber bei Aristoteles die Dinge den Sinn affizieren und ihm die sinnliche Form gewissermassen einprägen, ist es vom Kantischen Standpunkt eine schwierige Frage, was affiziere und worin die Affektion näherhin bestehe. Wenn Cohen[4]) meint, das Affiziertwerden bedeute „nichts anderes als die Anschauung", so ist dagegen zu bemerken, dass durch das Affiziert-werden im Sinne Kants doch offenbar nur das eine Moment in der Anschauung, nämlich das der Empfindung zum Ausdruck kommen soll. Vielmehr kommt in der Lehre von der Affektion der Sinne Kants realistische Grundstimmung zum Vorschein. Infolge der Subjektivität von Raum und Zeit und der rein formalen Beschaffenheit der Verstandestätigkeit ist es uns zwar unmöglich, die Dinge so, wie sie an sich sind, zu erfassen, da wir ihnen den subjektiven Schleier nicht abnehmen können, in welchen sie durch die Sinnlichkeit in den Anschauungsformen, durch den Verstand in den Kategorien gehüllt werden. Aber an der Existenz von Dingen an sich zweifelt Kant nicht und seine ganze Stellungnahme gegenüber der Empfindung ist nur erklärlich, wenn er in ihr irgendwie die Wirkung dieser Dinge an sich sieht. Ob die Dinge an sich als eine Art geistiger Monaden zu denken sind, und diese durch irgend eine geistige Beziehung den menschlichen Geist, dieser aber die Sinnlichkeit affiziert, muss dahingestellt bleiben.[5])

---

1) Kr. 47.

2) Sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentationis objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Sect. II § 3. K. W. II, 392.

3) Kr. 48.

4) Kants Theorie d. Erf. 165.

5) Vgl. E. v. Hartmann, Kants Erk. 100 ff.

Zuweilen scheint jedoch Kant eine doppelte Affektion zu lehren, eine transscendente durch das Ding an sich und eine empirische durch den empirischen Gegenstand. Wenn indes Kant von Gegenständen spricht, „die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst",[1]) so ist hier offenbar dem naiven Bewusstsein ein Zugeständnis gemacht; denn Gegenstände können hier nur die Bedeutung von Dingen im gewöhnlichen Sprachgebrauch haben, nicht den von Dingen an sich. Aber eine wirkliche Affektion seitens der Gegenstände als Erscheinungen hat Kant an dieser Stelle wohl kaum lehren wollen, vielmehr erscheint als Absicht jener psychologisch klingenden Worte, darzulegen, dass alle Erkenntnis erst durch ein von uns unabhängiges Etwas geweckt werden müsse, dass erst, wenn ein Stoff gegeben sei, die formende, subjektive Betätigung der Sinnlichkeit und des Verstandes eintreten könne.[2]) Dass auch die Empfindung etwa bloss auf die spontane Betätigung des Subjekts zurückgeführt werden müsse oder könne, war niemals Kants ernstliche Ansicht. — Das Gegeben-werden des Anstosses zur Erkenntnistätigkeit seitens eines von uns Unabhängigen konnte aber Kant nicht leichter und nicht verständlicher ausdrücken, als unter dem uns geläufigen Bilde der Affektion unserer Sinne durch die Gegenstände. „Die relative transscendentale Wahrheit des Bildes", sagt mit Recht Eduard v. Hartmann,[3]) „besteht eben darin, dass es ein, wenn auch inadäquates Bild des realen Vorganges ist, dass nämlich dem empirischen Ding an sich wirklich ein transscendentes Ding an sich, und dem vorgestellten Affizieren durch Bewegungen ein wirkliches Affizieren ohne Bewegung entspricht."[4])

---

[1]) Kr. 647.

[2]) Vgl. Stadler, Erk. 57.

[3]) Kants Erk. 102.

[4]) Vgl. Vaihinger, Komm. I, 172 f. Schwieriger ist die Lösung bezüglich der Affektion durch Gegenstände, von der in jenem Einschiebsel zur 2. Aufl. der Kritik: „Widerlegung des Idealismus" (Kr. 208) die Rede ist. Hier scheint wirklich die Annahme einer doppelten Affektion im Sinne Kants einigermassen begründet und berechtigt. Dabei ist jedoch der ganze Charakter jener „Widerlegung" zu beachten. Sie ist ihm von aussen aufgedrängt worden und kann etwas Gezwungenes und Gewundenes nicht verleugnen. Vgl. Vaihinger, Komm. II, 52 f.

Bei der transscendenten Affektion, d. h. derjenigen durch das Ding an sich, bleibt aber eine, und wohl die grösste Schwierigkeit bestehen, nämlich was uns berechtigt, die Begriffe der Ursache und Wirkung auf das Transscendente, das Ding an sich, auszudehnen, da doch die Kausalität als Kategorie nur auf die Erscheinungswelt angewandt werden kann, weil sie nur eine Form des verknüpfenden Denkens, aber nichts Reales im gewöhnlichen Sinne ist.[1])

Das unmittelbare Resultat der Affektion des Gemütes ist die Empfindung. Sie hat als das schlechthin „Gegebene" im Kantischen System eine so geringe Beachtung gefunden, dass sie eigentlich nur nebenbei erwähnt wird. Und doch besteht in ihr nach Kants Auffassung der gesamte Erkenntnisinhalt. Als solcher aber ist sie die Materie, das Unbestimmte, aber zu allem Bestimmbare in der Erkenntnis. Die Voraussetzung, dass sie „ein roher Stoff", ein gänzlich Ungeformtes sei, hat das Aristotelische Werturteil über Form und Stoff auch im Kantischen System wieder zur Geltung gebracht und mit dazu beigetragen, dass die Empfindung eine unverhältnismässig geringe Berücksichtigung gefunden hat.[2])

Doch wird Kant der Empfindung dadurch wieder einigermassen gerecht, dass sie in der Erkenntnis das eigentlich Reale ausmacht. Trotzdem sie selbst nur subjektiv ist, eine Modifikation des Gemütes, so ist doch sie es, die über die subjektive Sphäre hinaus auf ein vom Subjekt unabhängiges Reales hinweist.[3])

Aber selbst die innere Bestimmtheit fehlt der Empfindung nicht ganz, so sehr Kant sonst ihre Formlosigkeit betont: die Empfindung hat, wenn auch keine extensive, so doch eine intensive Grösse.[4]) Wirkliche Formbestimmtheit erhält sie jedoch erst durch ihre Einordnung in Raum und Zeit. Der erstere heisst die Form des äusseren, die letztere die Form des inneren Sinnes.

---

[1]) Vgl. Hölder 105; Vaihinger, Komm. II, 53.

[2]) Vgl. Vaihinger, Komm. II, 71; Wartenberg, Kantst. V, 14/15.

[3]) „Empfindung bezeichnet etwas Reales im Objekt" heisst es in den Vorlesungen Kants: Heinze, Vorlesungen Kants aus drei Semestern, 632 (152) — und Stadler (Erk. 69) bemerkt: „Unter Realität eines Gegenstandes müssen wir im scharfen Sinn die Vorstellung seiner materiellen oder Empfindungseinheit verstehen."

[4]) Kr. 136: „Antizipationen der Wahrnehmung."

4. Kapitel.

Die Synthesis des Mannigfaltigen bei Kant.

So wenig uns die Aristotelische Urmaterie gegeben werden kann, da ein absolut Formloses gar nicht als existierend zu denken ist, ebensowenig finden wir auch in unserem Bewusstsein jemals eine Empfindung im Sinne Kants, d. h. ein völlig ungeformtes, irrationales Etwas vor. Wird ein Gegenstand oder ein Vorgang durch den äusseren oder inneren Sinn wahrgenommen, so wird er im Wahrnehmungsakt in die räumlich-zeitliche Form eingehüllt. Der Sinn nimmt unter diesen und nur unter diesen Formen wahr. Raum und Zeit sind daher, eben weil auf der Gesetzlichkeit der Sinnlichkeit beruhend, von jeglicher Empfindung und Erfahrung unabhängig, ja die Bedingung derselben, d. h. a priori.

Da aber die Sätze der Geometrie nur Ausdruck der Gesetze des Raumes sind, so scheint mit dieser Subjektivierung von Raum und Zeit die Geometrie und mit ihr die ganze Mathematik Halt und Inhalt zu verlieren. Doch gerade das Gegenteil ist der Fall. Wären Raum und Zeit reale Dinge, und die mathematischen Sätze nur von ihnen abstrahiert, so wäre es um ihre Allgemeingültigkeit geschehen, da Erfahrung niemals eine solche geben kann — soll es überhaupt eine allgemeingültige Erkenntnis geben, dann muss es die mathematische sein —, sind dagegen Raum und Zeit apriorische Formen, so kann es auch eine apriorische Erkenntnis von ihnen geben, und da Raum und Zeit Formen der Anschauung bezw. der Erscheinungen sind, so hat auch die Mathematik als die Wissenschaft von diesen Formen der Sinnlichkeit a priori Geltung für alle Anschauungen bezw. Erscheinungen, die jemals in mein Bewusstsein eintreten mögen. Die Idealität von Raum und Zeit ermöglicht also die Mathematik als Wissenschaft. Raum und Zeit sind darum die Bedingungen der Möglichkeit apriorischer, d. h. allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis.

Die Bestimmtheit, welche die Formen der Sinnlichkeit den Empfindungen geben und sie dadurch zu Anschauungen umgestalten, reicht aber nicht weiter als zur Abgrenzung der einzelnen Vorstellungen gegen einander in räumlicher und zeitlicher Ordnung. Damit aber dieses „Mannigfaltige der Sinnlichkeit“ [1]) in das erkennende Denken eingehen könne, ist eine Vereinheitlichung des-

---

[1]) Kr. 94.

selben notwendig, eine Verknüpfung, eine Synthesis. „Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen."[1] Eine solche Synthesis heisst rein, wenn das zu verknüpfende Mannigfaltige a priori gegeben ist (z. B. Raum und Zeit als Gegenstände einer Anschauung [Reflexion] gefasst), empirisch, wenn die verknüpften Vorstellungen aus der Erfahrung stammen.

Das Vermögen, das diese Synthesis leistet, ist die Einbildungskraft. Kant nennt sie „eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind".[2]

Die Kantische Einbildungskraft geht demnach weit über die Bedeutung und Wirksamkeit der Aristotelischen Phantasia hinaus. Sie hat nicht bloss „einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen"[3] und bei Gelegenheit wieder zu reproduzieren, für Kant ist sie die Einheit schaffende Kraft überhaupt.

Die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauungen erfolgt in verschiedenen Stadien: das Mannigfaltige muss zunächst richtig und vollständig aufgefasst werden. Sämtliche Momente, sowohl des Empfindungs- als des Formelements in der Anschauung müssen in das Bewusstsein eingehen. Es ist „erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig".[4] So ist bereits zur richtigen Auffassung, zur vollständigen Wahrnehmung eine Synthesis von seiten der Einbildungskraft erforderlich.[5] Kant nennt sie die „Synthesis der Apprehension in der Anschauung".[6]

Wie bei Aristoteles der Prozess der Vereinheitlichung bezw. Verallgemeinerung des Einzelnen schon in der Wahrnehmung beginnt, indem nicht das Einzelne als solches, sondern nur dessen sinnliche Form als ein bereits relativ Allgemeines aufgefasst wird, so bereitet sich auch nach Kant die zur Erkenntnis notwendige

---

[1]) Kr. 94.
[2]) Kr. 95.
[3]) Kr. 672.
[4]) Kr. 115.
[5]) Wahrnehmung ist nach Kant „das empirische Bewusstsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist". (Kr. 162.)
[6]) Kr. 115.

Einheit bereits in der Wahrnehmung, dem Bewusstwerden der Anschauung vor. Der Synthesis der Apprehension verdanken wir auch die Vorstellungen des Raumes und der Zeit, „da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen . . . erzeugt werden können“.[1])

Aber auch wenn die einzelnen Elemente der Anschauung richtig aufgefasst sind, ist immer nur ein Einzelnes, eine isolierte Einzelvorstellung gegeben. Folgt aber in unserem Vorstellungsverlauf eine Vorstellung auf die andere, um dann zu entschwinden, und ist in jedem Augenblick nur eine im Bewusstsein gegenwärtig, so ist kein Erkennen möglich; denn dies erfordert, dass die Vorstellungen zu einander in Beziehung gesetzt, verbunden und getrennt werden. Damit dies möglich sei, müssen bei der Auffassung einer Vorstellung die früheren wieder erzeugt werden können. Dies leistet die Einbildungskraft in der „Synthesis der Reproduktion“.[2])

Eine ungeordnete und regellose Reproduktion wäre indessen völlig wertlos. Wir sind uns bewusst, Vorstellungen nicht willkürlich mit einander verbinden, „mit einander vergesellschaften“, assoziieren zu können. Wir fühlen einen Zwang, diese Vorstellung mit dieser, jene mit jener zu verbinden. Zunächst freilich können sich die Vorstellungen auch nach ihren zufälligen räumlichen, zeitlichen Bestimmtheiten, nach zufälligen Ähnlichkeiten reproduzieren. Hier handelt es sich also um jene sogenannten Regeln

---

[1]) Kr. 116. Vgl. Riehl, Kritizismus I, 379. Es ist übrigens nicht ganz klar, ob Kant hier wirklich von der Vorstellung des Raumes und der Zeit im Gegensatz zur Raum- und Zeitform spricht; denn der Kantische Ausdruck „Vorstellung des Raumes“ kann beides bedeuten, besonders wenn ein Gegensatz zwischen Anschauungsform und Anschauung nicht betont werden soll. Ist aber hier wirklich von der Vorstellung des Raumes (= der vorgestellte Raum) die Rede, so muss wohl diese apriorische Erzeugung so gedacht werden, dass durch die Anwendung der Raum- und Zeitform auf die Empfindungen und das geistige Durchlaufen der in Raum und Zeit geordneten Empfindungs- bezw. Anschauungswelt Raum und Zeit selbst zum Bewusstsein kommen, d. h. „Vorstellungen“ werden.

[2]) Kr. 116 ff.; vgl. Kr. 130, wo Kant sagt: „Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muss sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendieren. Es ist klar, dass selbst diese Apprehension des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjektiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüberzurufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen . . .“

der Assoziation. Reproduzieren sich aber zwei Vorstellungen nach einer solch zufälligen Bestimmtheit oder Ähnlichkeit, so sind wir uns der Zufälligkeit der Verbindung wohl bewusst. Anders ist es bei jenen Vorstellungen, die sich uns mit Notwendigkeit immer in der gleichen Verbindung aufdrängen. Der Grund dieser Notwendigkeit muss offenbar in den Erscheinungen selbst liegen, nicht wie bei den Regeln der Assoziation in der zufälligen Reihenfolge bei der Apprehension u. ä. Diese objektive Regel, nach der die Erscheinungen verknüpft sind, und die der Grund für die Gesetzmässigkeit unseres Vorstellens ist, nennt Kant „die Affinität des Mannigfaltigen".[1])

Alle Reproduktion würde aber vergeblich sein, wenn wir nicht in den reproduzierten Vorstellungen die früher apprehendierten wieder zu erkennen vermöchten; denn dann würde die reproduzierte Vorstellung für uns die gleiche Bedeutung haben wie eine, die zum erstenmal ins Bewusstsein tritt. Aber nicht nur muss die Identität zwischen einer Vorstellung und ihrem reproduzierten Abbild erkannt werden können, sondern auch die begriffliche Identität einer neuen Vorstellung mit einer früheren — d. h. der auf Grund früherer Anschauungen gebildete Begriff muss als auf eine bestimmte, neue Anschauung anwendbar erkannt werden, daher diese Synthesis die „der Rekognition im Begriffe" heisst.[2])

Diese Rekognition, die Erkenntnis der Identität zeitlich unterschiedener Vorstellungen, ist aber offenbar nur möglich, wenn das Bewusstsein, gewissermassen der Hintergrund des Vorstellungsverlaufes, in allem Wechsel der Vorstellungen sich selbst gleich bleibt. Dieses Bewusstsein kann darum nicht das empirische sein, das mit unseren Vorstellungen wechselt. „Das Bewusstsein seiner Selbst, sagt Kant, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung, ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption. Das, was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muss

---

[1]) Kr. 125: „Der Grund der Möglichkeit der Assoziation (Assoziation ist hier im Sinne der notwendigen Verknüpfung, z. B. der kausalen, gebraucht) des Mannigfaltigen, sofern es im Objekte liegt, heisst die Affinität des Mannigfaltigen."

[2]) Kr. 118.

eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht, welche eine solche transscendentale Voraussetzung geltend machen soll."[1]) Diese „transscendentale", „reine", „ursprüngliche Apperzeption" ist also die Bedingung aller Einheit unserer Erkenntnis.[2]) Durch sie werden die Vorstellungen erst meine Vorstellungen; sie kommt zum Ausdruck in dem „Ich denke". „Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben soviel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein."[3]) Es braucht also zwar nicht das klare Bewusstsein einer Vorstellung als meiner Vorstellung vorhanden zu sein, aber dieses Bewusstsein muss jederzeit möglich sein;[4]) denn nur unter dieser Bedingung ist mir die Vorstellung nicht etwas Fremdes, nicht etwas, das in keine Beziehung zu mir treten kann.

Um aber der Identität des Bewusstseins in verschiedenen Vorstellungen selbst bewusst werden zu können, ist notwendig, erst ihrer Synthesis, ihrer Verbindung bewusst zu werden. Erst aus der synthetischen fliesst die analytische Einheit der Apperzeption. Das Bewusstsein von der Identität des eigenen Selbst, davon, dass das Ich, das früher vorstellte, das nämliche ist wie dasjenige, das jetzt vorstellt, erlangen wir also erst aus dem Bewusstsein der Identität der früheren mit den jetzigen Vorstellungen.[5])

---

[1]) Kr. 121.

[2]) In den Vorlesungen Kants wird zwischen intellektueller und empirischer Apperzeption unterschieden und es heisst da: „Wenn ich mir vermittelst meines inneren Sinnes bewusst bin, so ist dies empirische Apperzeption (hier muss ich mir selbst gegeben sein), aber ich bin mir dadurch gar nicht meiner Tätigkeit bewusst, sondern durch die intellektuelle Apperzeption geschieht das." Heinze, Vorlesungen Kants, Abh. d. Kgl. Sächs. Akad. d. W. 597.

[3]) Kr. 659.

[4]) Wenn Cohen (Logik, 15) glaubt, dass sich bei Kant die Einheit des Bewusstseins „als die Einheit des wissenschaftlichen Bewusstseins" definierte, so ist dies wohl kaum richtig. Stellt man die Einheit des Bewusstseins, die transscendentale Apperzeption, in den Erkenntnisprozess hinein, wie es Kant in der 1. Aufl. tut, so muss es offenbar als die Bedingung des erkennenden Denkens überhaupt, als die Einheit schaffende Funktion im Vorstellungsverlauf überhaupt gefasst werden. Vgl. Hölder, 31.

[5]) Kr. 660 f.

Soll aber eine Verbindung von Vorstellungen im reinen Bewusstsein überhaupt möglich sein, so müssen die Vorstellungen, die Anschauungen die Fähigkeit haben, in das Bewusstsein einzugehen, d. h. sie müssen zum voraus seinen Regeln und Gesetzen entsprechen: diese aber sind nichts anderes als die Kategorien. Sie stellen die verschiedenen Arten dar, auf die das Bewusstsein die Vorstellungen verbindet, eben zur Bewusstseinseinheit zusammenschliesst. Denn die „Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten . . . Die Möglichkeit aber, ja sogar die Notwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit und mit ihr auch alle möglichen Erscheinungen auf die ursprüngliche Apperzeption haben, in welcher alles notwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins gemäss sein, d. i. unter allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen muss, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann“.[1])

Die Kategorien wurden früher als Einheitsfunktionen des Denkens bestimmt; nun aber beruht alle Einheit des Denkens auf der Einheit des reinen Selbstbewusstseins, auf der Einheit der transscendentalen Apperzeption, darum haben die Kategorien in dieser ihren letzten Grund. Wie die Bedeutung der Anschauungsformen Raum und Zeit darin besteht, dass überhaupt keine Anschauung, keine Vorstellung möglich ist als eben in ihnen und durch sie, so beruht der Wert der Kategorien darauf, dass alle Verknüpfung von Anschauungen zu Urteilen, zu Begriffen, ihnen gemäss sein muss; denn nur dann kann überhaupt eine solche Anschauungseinheit in das Bewusstsein eingehen. Es mag noch die verschiedensten Arten möglicher Verknüpfung geben, für uns giebt es nur diejenigen, die sich in den Kategorien darstellen; denn nur diese sind aus unserem Bewusstsein selbst, aus der seinem Wesen entsprechenden Einheitsfunktion, dem Urteil, abgeleitet.

Demnach muss alles, was Gegenstand, Objekt des Bewusstseins werden soll, bereits nach kategorialen Gesichtspunkten verknüpft und gestaltet sein. Alle Erscheinungen — denn nur

---

[1]) Kr. 124.

solche giebt die Sinnlichkeit — müssen also, bevor sie noch in das Bewusstsein eintreten können, gesetzmässig verbunden sein, sei es nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung oder Substanz und Accidens oder nach irgend einer der anderen Kategorien.[1])

„Also stehen, so schliesst Kant, alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen und mithin in einer transscendentalen Affinität, woraus die empirische die blosse Folge ist.“[2]) Hier treffen wir nun wieder auf die Affinität, auf die objektive Regel in den Erscheinungen, die der Grund für die Gesetzmässigkeit unseres Vorstellens ist, und es erhebt sich endgiltig die Frage: woher stammt diese Gesetzmässigkeit, woher stammt diese objektive Verknüpfung der Erscheinungen?

Das Vermögen der Synthesis ist nach Kant die Einbildungskraft. Hatte diese aber bis jetzt nur den Charakter einer reproduktiven Kraft in der Konstruktion von Anschauungs- und Erinnerungsbildern gezeigt, so erscheint sie nunmehr als die produktive Einbildungskraft, als „ein Vermögen einer Synthesis a priori“ und ihre Funktion als „die transscendentale Funktion der Einbildungskraft“.[3]) Sie schafft in vorbewusster Tätigkeit nach den Regeln des Verstandes die kategoriale Gesetzmässigkeit in die Anschauungswelt hinein.

Gänzlich isolierte, unverknüpfte Anschauungen sind tatsächlich in unserem Bewusstsein niemals gegeben, sie sind immer schon irgendwie mit einander verbunden, und Grund dieser Synthese ist die Einbildungskraft. Schon in der Apprehension betätigt sie sich als gesetzgebende, ordnende Kraft und mit dem Fortschritt der apprehendierenden Tätigkeit schreitet auch sie höher und höher, bis sie in den Anschauungen die begriffliche Einheit zustande gebracht

---

[1]) „Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in das Erkenntnis kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperzeption. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, hineinkommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss — —“ Kr. 125.

[2]) Kr. d. r. V. 125/126.

[3]) Kr. 132.

hat. Darum nennt Kant die Einbildungskraft „ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst".[1])

Nach den Normen der Kategorien, „den Kategorien gemäss"[2]) geht also die synthetische Tätigkeit der Einbildungskraft durch den ganzen Erkenntnisprozess hindurch.[3]) Sie stellt so ein Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand dar; denn durch sie „bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andrerseits in Verbindung. Beide äussersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen".[4])

Eigentümlich aber berührt es uns, wenn Kant die Einbildungskraft „der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit" rechnet, wenn auch nur zum Teil,[5]) oder wenn er gar sagt: „An sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint."[6]) Hier kann offenbar Sinnlichkeit nicht im strengen Sinn gleich Rezeptivität verstanden sein; denn rezeptiv ist die Einbildungskraft nie, vielmehr ist sie das Vermögen der Synthesis κατ' ἐξοχήν. Sinnlich kann sie also nur heissen, insofern sie in der Sinnlichkeit wirkt und die aufgefassten (apprehendierten) sinnlichen Vorstellungselemente zusammenfasst; dagegen ist ihre Funktion intellektuell, wenn sie den sinnlichen Stoff nach den Gesichtspunkten der Kategorien formt. Die Apprehension muss, wie Kant sagt, zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen,

---

[1]) „Dass die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen und brächten Bilder und Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird." (Kr. 130, Anm.)

[2]) Kr. 672.

[3]) Vgl. Hölder 73.

[4]) Kr. 133.

[5]) Kr. 672.

[6]) Kr. 133.

um ihre Funktion intellektuell zu machen.[1]) Aber ihre Verwandtschaft mit dem intellektuellen Vermögen, mit dem Verstand, ist entschieden weit grösser als diejenige mit der Sinnlichkeit. Man könnte sie den in der Sinnlichkeit wirkenden Verstand nennen; denn sie ist „nichts anderes als der unbewusst arbeitende Verstand".[2]) Damit stimmt jene Definition der Einbildungskraft überein, in der Kant die tiefe Bedeutung dieses „Grundvermögens der menschlichen Seele"[3]) für sein erkenntnistheoretisches System charakterisiert: sie ist ihm „eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns selten nur einmal bewusst sind".[4])

Ist aber alle Synthesis, die im Erkenntnisprozess notwendig wird, „die blosse Wirkung der Einbildungskraft, so fällt dem Verstande die Aufgabe zu, „diese Synthesis auf Begriffe zu bringen".[5]) Der Verstand bringt sich also die in vorbewusster Tätigkeit durch die Einbildungskraft in der Erscheinungswelt geschaffene Gesetzmässigkeit zum Bewusstsein und erhält dadurch die Kategorien, die „reinen Verstandesbegriffe". Wurden sie als die Funktionen des Verstandes bestimmt, so ist dieser Ausdruck nun dahin zu modifizieren, dass die Kategorien als Funktionen dem „unbewussten" Verstand oder der Einbildungskraft, die Kategorien als Begriffe dagegen dem „bewussten" Verstand angehören. Doch ist diese Scheidung bei Kant nicht streng durchgeführt, so wenn er vom Verstand spricht, „der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist".[6])

Weshalb nun aber die Einbildungskraft bezw. der Verstand das Anschauungsmaterial gerade nach diesen Einheitsbeziehungen,

[1]) Kr. 133. Vgl. K. Fischer, Kant I, 414. Wenn Hölder (S. 47) erklärt, „dass die Einbildungskraft weder ganz noch teilweise zur Sinnlichkeit gehören kann", so widerspricht dies den angeführten Stellen direkt. Dass freilich die Einbildungskraft nicht der Sinnlichkeit im engsten Sinne gleich Rezeptivität angehört, zeigt ihre ganze Stellung bei Kant. Indessen ist zu bemerken, dass Kant diesen strengen Sinn der Sinnlichkeit auch sonst nicht voll zu wahren vermochte: die Raum- und Zeitform legen oftmals den Gedanken an Funktionen der Sinnlichkeit mehr als nahe.

[2]) Hölder 19. Vgl. Vaihinger, Komm. I, 486.

[3]) Kr. 133.

[4]) Kr. 95.

[5]) Kr. 95.

[6]) Kr. 661.

gerade nach diesen Kategorien verbindet und ordnet, dafür „lässt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind“.[1]) —

Die Tatsache und der Grund der Möglichkeit einer Verbindung der beiden Erkenntnisfaktoren: Anschauung und Begriff (Kategorie) ist nun dargelegt. Die Kategorien gelten deshalb von den Erscheinungen und haben Anwendung auf dieselben, weil nach den Regeln, wie sie sich in den Kategorien darstellen, die Erscheinungswelt von Anfang an konstruiert wurde: die Anschauungs- bezw. Erscheinungswelt ist nach den Regeln des Verstandes gebildet, darum müssen die Regeln, die der Verstand in sich trägt, mit den Regeln der Erscheinungswelt übereinstimmen, d. h. die Kategorien gelten von den Erscheinungen, und zwar gelten sie unbedingt und von allen Erscheinungen, weil die Kategorien diese als Gegenstände einer möglichen Erfahrung selbst erst ermöglichen.

Mit diesem Resultat ist Ziel und Zweck der „Transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ erreicht. Kant nennt diese Deduktion das Schwierigste, das jemals zum Behufe der Philosophie geleistet worden sei. „Sie ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe . . . als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt — endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit“.[2]) Er bestimmt sie auch als „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen“ und unterscheidet sie von der empirischen Deduktion, „welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden“.[3]) Die erstere hat die Rechtmässigkeit, die letztere das Faktum der Anwendung apriorischer Begriffe auf Gegenstände, d. h. Erscheinungen, zu erweisen.

Als Resultat der Deduktion nennt Kant am Schluss derselben in der 1. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft (1781): „Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer

---

[1]) Kr. 668.
[2]) Kr. 683.
[3]) Kr. 104.

Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transscendentalen Deduktion der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen".[1]) In diesen Worten scheint nicht bloss das Programm der Deduktion, sondern das der ganzen Kritik dargelegt zu sein.[2])

Doch weichen die verschiedenen Fassungen der Deduktion in der 1. und 2. Auflage der Kritik und der Prolegomena nicht unerheblich von einander ab.[3]) Da er aber in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (1783), öfters auf die Deduktion der Kr. d. r. V. verweist und deren Methode als die eigentlich sichere kennzeichnet, so kann hier die Frage nur darauf gehen, was in den Deduktionen der beiden Auflagen der Kritik Prinzip der Beweisführung sei, und welches der methodische Weg, der von diesem Prinzip zu den Einzelresultaten hinführe. — Der methodische Weg ist der synthetische, d. h. Kant setzt aus den Erkenntniselementen die Erkenntnis selbst zusammen.[4]) — Das Prinzip der Deduktion ist das der „Möglichkeit der Erfahrung", die ihrerseits in enger Beziehung zur transscendentalen Apperzeption steht; denn auf der letzteren beruht alle Möglichkeit der Erfahrung; sie ist erste Bedingung einer erfahrungsmässigen Erkenntnis. —[5])

Gegen eine absolute Skepsis ist kein anderer Beweis zu erbringen, als dass wir auf unser unauslöschliches und unabweisbares Bewusstsein, Erkenntnis zu haben, rekurrieren. Wenn sich aber die Möglichkeit einer allgemeingültigen Erkenntnis darthun lässt, so ist eben jenes Bewusstsein Beweis genug für deren Wirklichkeit. Darum kann die Möglichkeit der Erkenntnis, die „Möglichkeit der Erfahrung" wohl als Prinzip fungieren, wie es

---

[1]) Kr. 136.

[2]) Vgl. Adickes, Kantst. I, 178.

[3]) Die Prolegomenen setzen die Erfahrungswissenschaft voraus und beweisen von hier aus die Kategorien als deren notwendige Bedingung. In der ersten Auflage tritt vor allem die psychologische Einkleidung hervor, die in der zweiten Auflage weggelassen ist. Sonst ist im wesentlichen ihr Gedankengang derselbe. Vgl. Riehl, Kritizismus I, 374.

[4]) Wie er zu den Erkenntniselementen gelangt, wird bei der Behandlung des a priori und seiner Entdeckung des näheren dargelegt werden.

[5]) Vgl. Kr. 124.

in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe geschieht. Kant schliesst: Soll Erfahrung (dieses Wort im strengen Sinn gleich zu einem notwendigen Zusammenhang im Bewusstsein verknüpfte Vorstellungen von Gegenständen gebraucht) möglich sein, so müssen Gesetze wie Kausalität u. ä., d. h. die Kategorien, von den Gegenständen der Erfahrung gelten, und zwar notwendig, a priori, gelten; dies aber kann, psychologisch betrachtet, nur der Fall sein, wenn der Zusammenhang der Erfahrungswelt allererst nach den Normen der Kategorien geschaffen wird. Dies aber wiederum ist nur möglich, wenn die verknüpften Gegenstände, die Erfahrungsobjekte, nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind. Die „Möglichkeit der Erfahrung" schliesst also sowohl ein objektives als ein subjektives Moment in sich.[1])

5. Kapitel.

Die Anwendung der Kategorien auf Gegenstände (das transscendentale Schema) bei Kant.

Die transscendentale Deduktion hat die Kategorien als Prinzipien einer möglichen Erfahrung erwiesen und gezeigt, dass sie auf die Erscheinungen Anwendung finden, weil ihre Gesetzmässigkeit mit den Gesetzen des Verstandes zusammenstimmt. Denn die „Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir

[1]) Wenn nach Riehl und ebenso nach Cohen die „Möglichkeit der Erfahrung" im objektiv-logischen Sinn zu verstehen, die Geltung der Kategorien nur die logische Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung ist, und Kant keine subjektiv-psychologische Begründung und Erklärung dieser logischen Voraussetzung geben will, so spricht dagegen vor allem die ganze Schilderung der Tätigkeit der Einbildungskraft in der 1. Aufl. der Kritik z. B. vgl. Kr. 126, 134. Wenn darum Riehl (Kantst. IX, 517) bemerkt: „Kant gebraucht diesen Ausdruck („Möglichkeit der Erfahrung") durchweg im objektiven, nicht im subjektiven Sinne", so scheint ein Gegensatz hereingetragen, den Kant — wenigstens in dieser Schärfe — nicht aufgestellt hat. Dagegen legt Vaihinger, Komm. II, 174 den Hauptwert auf die subjektive Seite jenes Ausdrucks und will in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe diese allein gelten lassen. Hierbei ergiebt sich jedoch die Schwierigkeit, dass, wenn die „Möglichkeit der Erfahrung" bloss subjektiv als die subjektive Möglichkeit, die zu einer Erfahrung notwendigen Funktionen zu vollziehen, gefasst wird, die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis in der Luft schwebt; denn die Allgemeingültigkeit muss doch einen tieferen Grund haben als die subjektive Notwendigkeit. Dieser letztere Punkt wird indess später noch zu behandeln sein.

Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemütes, ursprünglich hineingelegt".[1]) Wie aber näherhin diese Anwendung möglich ist, das ist damit noch nicht gesagt. Die Kategorien als reine Verstandesbegriffe scheinen doch von den Anschauungen so sehr verschieden zu sein, dass eine unvermittelte Anwendung nach Kants Auffassung nicht möglich ist. Die Allgemeinheit jener Begriffe als Begriffen von Gegenständen überhaupt erfordert eine Vermittelung, wenn sie Begriffe von bestimmten Gegenständen der Erfahrung werden sollen.[2]) Diese Vermittelung übernimmt „das transscendentale Schema".[3]) Dieses besteht in „der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren (der Erscheinungen) unter die erste (die Kategorie) vermittelt".[4])

Die Zeit ist einerseits als allgemeine und apriorische Form mit der Kategorie, andererseits aber, weil in jeder empirischen Vorstellung enthalten, mit der Erscheinung gleichartig und eben deswegen geeignet, als Mittelglied zwischen Kategorie und Anschauung zu treten. Dadurch, dass die Zeit durch die Kategorien, die Erfahrungsgegenstände durch die Zeit bestimmt sind, erlangt die Kategorie Anwendbarkeit auf die Erfahrung.

Das Schema ist nun eine Art Bild, das den Begriff begleitet, aber es ist allgemeiner als ein sinnliches Anschauungsbild, es ist „mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriff gemäss eine Menge (z. E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst".[5]) Die Anschauungsbilder haben etwas Konkretes, Bestimmtes an sich, das dem Schema fehlt. Das Schema ist gewissermassen die allgemeine Form des Anschauungsbildes, der reine Verstandesbegriff die allgemeine Form des Schemas.

---

[1]) Kr. 134.

[2]) Vgl. Cohen, Kants Theorie der Erf. 338.

[3]) Kr. 142|143: „Nun ist klar, dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andrerseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andrerseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema."

[4]) Kr. 143.

[5]) Kr. 144.

Wie das Anschauungsbild ist auch das Schema „jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft".[1]) Es zeigt sich hier wieder die vermittelnde Stellung der Einbildungskraft zwischen Sinnlichkeit und Verstand.

Die einzelnen Schemate sind nach Kategorien geordnet: Zahl (Qualität), Grad in der Empfindung (Realität), Beharrlichkeit in der Zeit (Substanz), Succession nach einer Regel (Kausalität), Zugleichsein (Gemeinschaft), Dasein in irgend einer Zeit (Möglichkeit), Dasein in einer bestimmten Zeit (Wirklichkeit), Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit (Notwendigkeit).[2] „Die Schemate, so schliesst Kant ihre Aufzählung, sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorie auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände."[3])

Die Lehre „von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" vollendet damit die Aufgabe der Deduktion, indem sie das Wie der Anwendbarkeit der reinen Verstandesbegriffe auf Anschauungen erklärt. Sie führt aber zugleich hinüber zu „dem System der Grundsätze des reinen Verstandes". Diese stellen gewissermassen die Kategorien in ihrer Anwendung dar. Für ihre Charakteristik mag ein Wort Überwegs genügen: „Die Grundsätze des reinen Verstandes sind die Regeln des objektiven Gebrauchs der Kategorien",[4]) dem ein solches von Windelband noch erklärend zur Seite treten kann: „Jeder dieser Grundsätze enthält nichts anderes als das Urteil, dass die betreffende Kategorie

---

[1]) Kr. 144.

[2]) Kr. 145 ff. Vgl. Riehl, Kritizismus I, 403; Überweg-Heinze, Gesch. d. Philos. III, 328.

[3]) Kr. 147. Von dem Schematismus handelt Kant auch in einem Brief an Tieftrunk vom 11. Dezember 1797 (XII, 233). Es ist bemerkenswert, wie in der Lehre vom Schematismus die Zeitvorstellung, die ja sonst der Raumvorstellung ganz parallel behandelt wird, hervortritt. — Ob die Schemate notwendig (vgl. Überweg-Heinze, III, 328 Anm.), ob sie, wie Riehl (Kritiz. I, 402) glaubt, Begriffe im eigentlichen Sinn seien und was darüber hinausliege nur noch das Wort, das diese Vorstellungen bezeichnet, aber keine für sich fassbare Vorstellung mehr bedeute, kann hier nicht weiter untersucht werden. Simmel (Kantst. I, 422) bezeichnet die Lehre vom Schematismus als eine Theorie der Induktion und wohl nicht mit Unrecht.

[4]) Gesch. d. Philos. III, 328.

oder Kategorienklasse auf jede Erscheinung ihre Anwendung zu finden habe".[1])

Der ganze Prozess der Erkenntnis, in dem die Einbildungskraft als die synthetische, wirkende Macht — das reine Selbstbewusstsein, die transscendentale Apperzeption, als der bleibende, einheitliche Hintergrund erscheint, und dessen Analyse sind nunmehr zu einem gewissen Abschluss gelangt, und ein Rückblick zeigt, in wie wenigen Punkten hier eine Parallele zwischen Kant und Aristoteles hergestellt werden kann — und dennoch besteht ein enger Zusammenhang: Kants System ist zeitlich später, logisch früher als das aristotelische, weil die Voraussetzung des letzteren. Aristoteles beginnt mit der Voraussetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit einer allgemeingültigen Erkenntnis; und er zeigt, wie im Einzelnen der Erkenntnisprozess von Stufe zu Stufe fortschreitet, bis der Höhepunkt in der Erfassung des unwandelbaren, bleibenden Seins der Dinge erreicht ist. Das Problem Kants dagegen ist die Möglichkeit der Erkenntnis. Er fragt nach dem tiefsten Grund und den Bedingungen dieser Möglichkeit, und nachdem er die Elemente gefunden hat, welche die Erkenntnis konstituieren müssen, falls es überhaupt eine solche geben soll, gestaltet er die Erkenntnis aus diesen Elementen; doch geht dies letztere nur mehr oder weniger nebenher. Aufgabe der Kritik war es in erster Linie, eine Grundlage und nicht ein System zu schaffen; aber das System ist implicite in ihr enthalten. — An dem Punkte, an welchem Kant aufhörte, setzt die aristotelische Untersuchung ein: bei dem Beweis bezw. der Voraussetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit der Erkenntnis.

6. Kapitel. (Anhang.)

Das a priori bei Kant.

In der ganzen Kritik der reinen Vernunft und im ganzen System Kants spielt der Begriff des „a priori" eine so gewichtige Rolle, dass die Frage nach der Bedeutung desselben nicht umgangen werden kann.

Der Gegensatz von a priori und a posteriori geht in letzter Linie auf Aristoteles zurück, und zwar bedeutet a priori zunächst die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen, a posteriori die-

[1]) Gesch. d. neueren Philos. II, 81.

jenige aus den Wirkungen. Später wurde a posteriori der Terminus für alle Erfahrungserkenntnis, während apriorische Erkenntnis der Vernunfterkenntnis gleichgesetzt wurde.

Bei Kant erlangten die beiden Begriffe wieder hohes Ansehen, vor allem durch seine Scheidung von Form und Stoff, Verstand und Sinnlichkeit. A priori — a posteriori deckt sich bei ihm geradezu mit diesen Begriffspaaren. Alles, was Form der Erkenntnis ist, bezw. auf dieselbe Bezug hat, ist a priori; was dagegen in der Erkenntnis Materie heisst oder sich auf sie bezieht, ist a posteriori. Infolgedessen wird der Begriff a priori teilweise in eine ganz neue Sphäre gerückt, während das a posteriori die Bedeutung der Erfahrungs- und daher zufälligen Erkenntnis beibehält.

Hatte bisher auch die Anwendung eines allgemeinen Erfahrungssatzes auf einen bestimmten Fall als a priori gegolten, so will Kant jetzt „unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden".[1])

Wie nun aber näherhin Kant dieses a priori aufgefasst habe bezw. aufgefasst wissen wolle: ob zeitlich oder logisch, psychologisch oder transscendental, darüber herrscht bis heute Streit. Die Frage ist die: versteht Kant unter a priori eine Bewusstseinserscheinung, forscht er nach ihrem Ursprung, bedeutet es gar ein zeitliches Vorhergehen im Bewusstsein oder aber fragt er nur nach dem Erkenntniswert? Bedeutet ihm a priori alles, was Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, und beschränkt sich dessen Bedeutung wirklich hierauf?

Zunächst, was sagt Kant selbst über sein „a priori"? In der Einleitung zur 1. Aufl. der Kritik heisst es: „Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der Notwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig vor sich selbst klar und gewiss sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori."[2]) Dann spricht er von Erkenntnissen, „die ihren Ursprung a priori haben müssen und die vielleicht nur dazu dienen, um unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen." Das hier angeführte Kriterium der Erkenntnis a priori: dass sie „vor sich selbst klar und gewiss" sei, wird sonst nirgends mehr genannt, und so ist demselben jedenfalls nicht viel Wert beizulegen. Da-

---

[1]) Kr. 648.
[2]) Kr. 34.

gegen ist der Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit mit dem Kantischen a priori wesentlich verbunden. „Notwendigkeit und strenge Allgemeingültigkeit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander.“ [1])

A priori ist vor allem das, was die notwendige Voraussetzung einer allgemeingültigen Erkenntnis ist, d. h. die Anschauungs- und Denkformen. Beide sind nicht von der Erfahrung entlehnt, sie „liegen im Gemüte bereit“, „gehen vor dem Objekte, vor der Erfahrung vorher“. Dass aber damit nicht ein wirklich zeitliches Vorhergehen, ein Bereitliegen als fertige Form gemeint ist, zeigt eine Stelle in der transscendentalen Erörterung des Begriffs vom Raum, wo es heisst: „Wie kann eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann?“ [2]) Und er antwortet auf diese Frage: „Offenbar nicht anders als sofern sie bloss im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt.“ Diese Stelle zeigt, wie die von Kant scheinbar ganz klar ausgesprochene zeitliche Priorität der apriorischen Formen in nichts zerfliesst.

Während Vaihinger[3]) das „a priori“ psychologisch fasst, verstehen Riehl[4]) und Cohen dasselbe logisch-transscendental: a priori ist das, „was der Ordnung der Begriffe nach zur Begründung der Erkenntnis vorauszusetzen ist“; [5]) es „bedeutet im transscendentalen Sinn nur den Erkenntniswert“.[6])

Jedenfalls ist in der Subjektivität, in der subjektiven Notwendigkeit das a priori nicht erschöpft; denn Kant verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass etwa auch die Sinnesqualitäten a priori heissen sollten.[7]) Somit scheint der Geltungswert über die Apriorität zu entscheiden und es müsste diese also logisch-transscendental gefasst werden.

---

1) Kr. 649.
2) Kr. 54.
3) Komm. II, 170 ff.
4) Vgl. Kantst. IX, 267; 503, wo er den in seinem „Kritizismus“ eingenommenen Standpunkt festhält.
5) Riehl, Kantst. IX, 503.
6) Cohen, Kants Theorie d. Erf. 584.
7) Kr. 56.

Aber völlig hat Kant das Psychologische nicht vermeiden können und wohl auch nicht vermeiden wollen. Hinter jeder Bestimmung des a priori als „nicht aus der Erfahrung stammend" lauert die Frage: Woher kommt dann die apriorische Form? Und die Antwort kann nur lauten: Aus dem menschlichen Geist. Die Begriffe sind zwar nicht angeboren — die Annahme von angeborenen Begriffen nennt er eine „Philosophie der Faulen" (philosophia pigrorum)[1]) — sondern (ursprünglich) erworben,[2]) wie Kant selbst sagt, aber das „Gemüt", das er nun einmal zu einem gewissen, wenn auch noch so unbestimmten Träger von Tätigkeiten und Qualitäten macht, muss gewisse Bedingungen und Dispositionen für die Entstehung von apriorischen Erkenntnissen in sich tragen, die ihrerseits angeboren sind.[3]) So lässt sich wohl von solchen Anlagen sagen, sie seien früher als die Erkenntnis selbst; die apriorischen Begriffe aber entstehen erst in und mit der Erfahrung, wo sich jene Dispositionen in entsprechenden Funktionen äussern.[4])

Als blosse Reaktionserscheinungen hat Kant die apriorischen Erkenntnisse nicht gefasst; denn hätte er die Formen „durch eine subjektive Reaktion auf die Vorstellungsinhalte entstehen"[5]) lassen, so hätte die Rezeptivität bezw. Passivität der Sinnlichkeit und die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand überhaupt fallen müssen; denn in diesem Falle sind alle Formen eben Reaktionen eines und desselben Subjekts. Fasst man das a priori als „in der geistigen Organisation begründet", so bleibt die Schwierigkeit, weshalb denn Kant den Sinnesqualitäten die Geltung abgesprochen hat, die er den Anschauungsformen zuschrieb, bestehen. Denn die ersteren scheinen doch ebenso sehr in der menschlichen Organisation ihren Grund zu haben, wie Raum und Zeit, welche ja, was ihren Ursprung betrifft, nicht minder subjektiv sind als Geschmack und Farben,

Kant deutet aber wohl eine Lösung an, wenn er (allerdings nur in der 1. Aufl.) sagt: „Geschmack und Farben . . . sind nur

---

[1]) Diss. Sect. III, Schl. II, 406.

[2]) Brief Kants an Kosmann, Sept. 1789; XI, 79 ff.

[3]) Dass „Erkenntnisse, die nicht aus der Erfahrung abzuleiten sind, weil sie mehr behaupten, als reine Erfahrung lehren kann, auf irgend eine Art dem denkenden Subjekt entstammen, also subjektiv a priori sein müssen", giebt auch Riehl zu (Kantst. IX, 267).

[4]) Kr. 54.

[5]) Gomperz, Methodologie, 243.

als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden."[1]) Damit stellt er offenbar diese sogenannten Sinnesqualitäten als „Wirkungen der besonderen Organisation" dem Raum und der Zeit als Wirkungen einer allgemeinen, notwendigen Organisation gegenüber. Die Anschauungsformen, wie auch die Kategorien, hätten dann ihren letzten Grund in einer überindividuellen, geistigen Organisation (Windelband), woraus sich ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erklären liesse.

Und auf Kantischem Standpunkte scheint wirklich diese Konsequenz unvermeidlich; denn sind Raum und Zeit wirklich bloss subjektiv, so kann von einer im Lauf der Entwickelung erfolgten Anpassung der physisch-psychischen Organisation des Menschen an die räumlich-zeitliche Wirklichkeit nicht gesprochen werden.[2])

Damit wäre auch die Objektivität des „a priori" gewahrt. Dann ist es nicht bloss der subjektive Ursprung, der das „a priori" vom „a posteriori" unterscheidet, nicht bloss die relative Notwendigkeit, dass ich kraft meiner subjektiven Organisation so anschauen, die Anschauungen in dieser Weise verknüpfen muss, es ist ein allgemeines Bewusstsein, eine transscendentale Apperzeption, die allem individuellen Bewusstsein zu Grunde liegt und dieses erst möglich macht. Das eigentümliche Verhältnis von Objektivität und Subjektivität im Kantischen System würde dadurch eine befriedigende Lösung finden: das individuelle Gesetz ist Ausfluss des allgemeinen Gesetzes.[3]) Darum sind Raum und Zeit, die Kategorien, das Prinzip der „Möglichkeit der Erfahrung" subjektiv und objektiv zugleich. — Aber freilich, es ist nur eine Konsequenz, es ist nicht Kants ausgesprochener Gedanke.

Eine Frage bleibt aber noch: Wie kommen wir zur Kenntnis der apriorischen Elemente? — Zunächst scheint es, als müsste das „a priori" selbst wieder auf irgend eine apriorische Weise, d. h. ohne Zuhilfenahme innerer oder äusserer Erfahrung erkannt werden. Und dann bliebe wohl kein anderes Mittel übrig, als einen gewissen intuitus intellectualis, eine intellektuelle Anschauung anzunehmen. Aber Kants Ansicht war dies sicherlich nicht; denn er eifert mit aller Macht gegen die Vermengung von Sinnlichkeit

---

1) Kr. 56. A. 28—29.
2) Vgl. Maier, Kantst. III, 38/39.
3) Michelis.

und Verstand, von Anschauen und Denken. Anschauung kommt nur der Sinnlichkeit zu.

Aber es ist offenbar auch nicht notwendig, das a priori selbst wieder irgendwie a priori zu erkennen. „Will man wissen, sagt Kant,[1]) wie reine Verstandesbegriffe möglich seien, so muss man untersuchen, welches die Bedingungen a priori seien, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zu Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahiert." Der Sinn ist offenbar der, dass die empirischen Elemente durch Zergliederung der Erfahrung erkannt werden. Denn bei dieser Analyse stösst man auf Elemente, die unmöglich selbst wieder aus der Erfahrung stammen können; stammen sie aber nicht aus der Erfahrung und werden sie vollends als notwendige Bedingung jeder Erfahrung erkannt, so ist ihre Apriorität gegeben. Voraussetzung dabei ist freilich, dass Notwendigkeit unmöglich aus der Erfahrung bezw. Wahrnehmung stammen könne und dass die Empfindungen als die Materie der Erfahrung von sich aus jeder Ordnung entbehren.[2])

Derselbe Gedanke liegt wohl auch zu Grunde, wenn Kant[3]) sagt, dass wir den Zusatz zur Erfahrung, „den unser eigenes Erkenntnisvermögen hergiebt, von jenem Grundstoff nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat"; ebenso, wenn er erklärt:[4]) „In Ansehung des Raumes ist es nicht nötig zu fragen, wie unsere Vorstellungskraft zuerst zu dessen Gebrauch in der Erfahrung gekommen sei; es ist genug, dass, da wir ihn einmal entwickelt haben, wir die Notwendigkeit, ihn zu denken, ihn mit diesen und keinen anderen Bestimmungen zu denken, aus den Regeln seines Gebrauches und der Notwendigkeit, die Gründe derselben unabhängig von der Erfahrung anzugeben, beweisen können."[5])

---

[1]) Kr. 113.

[2]) Kr. 124.

[3]) Kr. 647.

[4]) Brief an Kosmann. Sept. 1789. Akad. Ausg. XI, 79.

[5]) Ähnlich Kr. 87. Die Ansicht der Dissert. wurde schon früher dargelegt. Vgl. dazu Refl. 513. Klar ausgesprochen in den Prolegomena § 39, IV, 322|23. Dagegen stehen allerdings Aussprüche wie: „Jene (die reine Form des Raumes und der Zeit) können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen." Aber diese treten doch vor den ersteren zurück.

Cohen scheint darum im Sinne Kants zu sprechen, wenn er sagt: „Was a priori gelten will, braucht nicht a priori entdeckt zu sein.“[1])

Kant gelangte wohl auf analytischem Wege, d. h. durch Analyse jener Bewusstseinszustände, die mit dem Anspruch, allgemeingültige Erkenntnis zu sein, auftreten, und durch Abstraktion von allem Empirischen, von allem, was zur Empfindung gehört, zu den apriorischen Elementen, und es ist kaum denkbar, dass er sich des Weges nicht bewusst war, der ihn zu seinem a priori geführt hat.

III. Teil.

Der Erkenntnisbegriff.

(Zusammenfassung.)

„Erkenntnis“ ist nach Kant „ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen“.[2]) Ihrem Inhalt bezw. ihrer Zusammensetzung nach stellt sie also einen Komplex von Vorstellungen dar, die durch Vergleichung und Verknüpfung zu einer inneren Einheit, zu einem organischen Ganzen zusammengewachsen sind. Dies ist jedoch nur die eine Seite; denn nach einer andern Definition besteht Erkenntnis „in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt“.[3]) Erkenntnis im Kantischen Sinn ist demnach einerseits ein logisches Gebilde, ein Urteil — denn die organische Verknüpfung von Vorstellungen erfolgt im Urteil — andererseits aber ist ein blosser Vorstellungskomplex, herausgelöst aus jedem Zusammenhang mit den vorgestellten Gegenständen, noch keine Erkenntnis, sondern ein leeres Phantasiegebilde: zu wirklicher Erkenntnis ist die Beziehung des Vorstellungskomplexes auf ein Objekt notwendig. Erkennen ist gegenständliches Denken, gegenständliches Urteilen.

Dieselbe Bedeutung — äusserlich betrachtet — hat das Wort „Erkenntnis“ (ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι, εἰδέναι) auch bei Aristoteles. Gleichwohl besteht ein tiefgreifender Unterschied, der sich in folgenden Sätzen scharf ausspricht. Kant erklärt: „Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen

---

[1]) Theorie d. Erf., 257.
[2]) Kr. 114.
[3]) Kr. 682.

der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben."[1]) Nach Aristoteles dagegen erkennen wir ein Ding, *ὅταν τὸ τί ἦν εἶναι ἐκείνῳ γνῶμεν*[2]) oder *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς . . . ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γιγνώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν.*[3]) Der Unterschied ist jedoch ein innerer, nicht ein äusserer; denn Kant bestimmt die Erkenntnis, ganz übereinstimmend mit Aristoteles, auch als die „Vorstellung eines gegebenen Objekts als eines solchen durch Begriffe".[4]) Nach dem Aristotelischen System braucht der Geist nur das Bild der äusseren Weltwirklichkeit, die ihm durch die Sinne gegeben ist, in sich aufzunehmen und dann aus sich selbst heraus gewissermassen zu reproduzieren, während nach Kant der Geist nur einen rohen Stoff vorfindet, den er formen und gestalten muss, so dass an dem entstandenen Erkenntnisbild die subjektive Zutat einen ganz erheblichen Teil ausmacht. Ohne diese Zutat würde die ganze Gesetzmässigkeit in der Bildung und Verbindung der Vorstellungen, die doch das eigentlich konstituierende Moment in der Erkenntnis ausmacht, fehlen. Der Unterschied zwischen Aristotelischer und Kantischer Auffassung des Erkenntnisbegriffs muss sich also vor allem auf die Verschiedenheit in der Bestimmung des Objekts, des Gegenstandes gründen. Für beide ist er „gegeben", aber der Sinn dieses Gegebenseins ist nicht der gleiche.

Beide sind der Überzeugung, dass eine Erkenntnis, die mit Recht diesen Namen führen soll, notwendig und allgemeingültig sein müsse, ebenso dass eine solche Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit niemals aus der Erfahrung, der Wahrnehmung stammen könne. In diesem Sinne ist auch für Kant die Notwendigkeit eine Voraussetzung, d. h. soll es eigentliche Erkenntnis geben, so muss sie das Merkmal der Notwendigkeit an sich tragen. Während nun aber Aristoteles die Tatsache einer allgemeingültigen Erkenntnis nie bezweifelt hat, muss Kant diese Tatsache — wenigstens formell — zum Problem machen.

Kann aber das Bewusstsein der Notwendigkeit, mit der wir gewisse Vorstellungen auf einen Gegenstand, auf ein Etwas ausser uns beziehen, nicht aus der Erfahrung stammen, so muss es auf irgend eine andere Weise erklärt werden. Nach Aristoteles ist es

[1]) Kr. 119.
[2]) 1031, b, 6.
[3]) 71, b, 9.
[4]) Brief an Beck v. 20. Jan. 1792 (XI, 302).

der νοῦς, der in und durch die Erfahrung das Notwendige und Bleibende, das allem Wechsel der Erscheinungen zugrunde liegt, und damit auch die notwendigen Beziehungen der Objekte unter einander erfasst. Dass aber unsere Vorstellungen notwendig von den Dingen gelten, das beruht darauf, dass die Dinge das Primäre, die Vorstellungen erst das Sekundäre sind — allerdings mit der Einschränkung, dass das Denkvermögen schon vor der Einwirkung der Dinge der Möglichkeit nach die Vorstellungen in sich enthält, die dann durch die Affektion seitens der Dinge zur Aktualität geführt und zu aktuellen Vorstellungen werden. Die Wesensform des Dinges wirkt auf das erkennende Subjekt, wodurch in diesem ein adäquates Abbild jener Wesensform entsteht. Darum hat die Vorstellung bezw. der Begriff notwendige Beziehung auf die Dinge: der Begriff ist mit der Wesensform (logisch) identisch. Der Begriff ist also zwar aus der Erfahrung geschöpft, auf ihre Anregung hin entstanden, aber er ist nicht das Produkt der Erfahrung allein.

Leibniz hatte das Problem dadurch zu lösen gesucht, dass er zwischen den Monaden, die er als die konstituierenden Elemente des ganzen Universums annahm, nur eine harmonia praestabilita, nicht einen influxus physicus gelten liess. Die Monaden sind insgesamt vorstellende Wesen, so dass zwischen Geist und Materie nur ein gradueller Unterschied — grössere Klarheit bezw. Verworrenheit der Vorstellungen — besteht. Gegenseitige Einwirkung ist ausgeschlossen; jede Monade ist in ihrer Tätigkeit gänzlich auf sich gestellt. Sie ist einem Spiegel zu vergleichen, aber nicht einem solchen, der bloss reflektiert: sie erzeugt in jedem Augenblick das Weltbild in rein immanenter Tätigkeit. Unsere Vorstellungen stimmen nur darum mit der Weltwirklichkeit, d. h. der tatsächlichen Konstellation der Monaden, überein, weil die einzelne Monade so angelegt ist, dass ihr Vorstellungsverlauf in jedem Augenblick dem Verlauf des Weltgeschehens parallel ist.

Aber auf die Dauer vermochte sich die Annahme einer solchen prästabilierten Harmonie nicht zu behaupten. Schon Wolff gab sie in der strengeren Fassung auf, und bald trat der influxus physicus wieder an ihre Stelle. Mit der Annahme einer Wechselwirkung tauchte freilich auch sogleich wieder das ungelöste Problem auf, wie eine solche zwischen Welt und Geist, zwischen Leib und Seele möglich sei; was für ein Zusammenhang zwischen der Wirklichkeit und ihrer Vorstellung bestehe.

Die Entwicklung dieses Problems lässt sich im Kantischen Denken deutlich verfolgen. In den 60er Jahren beschäftigt ihn zunächst das Problem der Kausalität überhaupt und er gelangt zu der Überzeugung, dass das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht durch begriffliche Analyse gewonnen werden könne. Wir treffen zuletzt auf unauflösliche Begriffe, die nicht mehr weiter reduzierbar sind. — In der Dissertation nimmt er im Anschluss an Crusius „gewisse eingepflanzte Regeln zu urteilen“ [1]) an, reine Verstandesbegriffe, deren Anwendbarkeit auf die reale Welt vorausgesetzt oder doch nicht untersucht wird.

Aber bald wird er sich der ganzen Tiefe und Schwierigkeit des Problems bewusst. In dem bekannten Brief an M. Herz vom 21. Febr. 1772 erkennt er als „Schlüssel zu dem ganzen Geheimnis der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik“ die Frage: „Auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt vom Gegenstand affiziert wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäss sei und wie diese Bestimmung unseres Gemütes etwas vorstellen, d. h. einen Gegenstand haben könne. Die passiven oder sinnlichen Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände, und die Grundsätze, welche aus der Natur unserer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit vor alle Dinge, insofern sie Gegenstände der Sinne sein sollen. Ebenso wenn das, was in uns Vorstellung heisst, in Ansehung des Objekts aktiv wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die göttlichen Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellet, so würde auch die Konformität derselben mit den Objekten verstanden werden können. . . . Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes, noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (in sensu reali). Die reinen Verstandesbegriffe müssen also nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahiert sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder insofern sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen.“ — So selbstverständlich es zu sein scheint, dass wir durch unser Denken,

---

[1]) X, 126.

unsere Vorstellungen nicht erst die Gegenstände hervorbringen, so schwer ist es, einen andern Zusammenhang zwischen Vorstellung und vorgestelltem Gegenstand als möglich zu erweisen. Soll nicht all unser Erkennen die Zufälligkeit und Unsicherheit der Wahrnehmung teilen, sollen wir nicht an der Möglichkeit einer notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnis verzweifeln, so muss es ein Erkennen geben, das irgendwie a priori, von der Wahrnehmung unabhängig ist — nur dieses kann im Sinne Kants mit Recht „Erkennen" heissen.

Aber mit dieser Forderung scheint auch schon ihre Unerfüllbarkeit ausgesprochen; denn wie soll es Erkenntnis von Gegenständen geben, die von aller Wahrnehmung unabhängig ist, da uns doch ein Gegenstand eben nur durch die Wahrnehmung zugänglich ist. Die schwerwiegende Frage, die im Mittelpunkt des Kantischen Denkens steht, lautet also: Wie ist Erkenntnis a priori von Gegenständen möglich? oder, wie das Problem in der Kritik der reinen Vernunft formuliert wird: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

1. Kapitel.

Das Urteil als Form der Erkenntnis.

Jede wahrhafte Erkenntnis vollzieht sich im Urteil. In ihm kommen die Gesetze zum Ausdruck, welche mit unbedingter Notwendigkeit die Verbindung und Trennung von Vorstellungen beherrschen, und die eben darum den Grund für deren Allgemeingültigkeit bilden. Jedes folgerichtige Denken muss sich in Urteilen bewegen.[1]) Hierin stimmen Aristoteles und Kant völlig überein. Bei jenem beginnt das Wissen mit den unmittelbaren Sätzen (*προτάσεις ἄμεσοι*), den Prinzipien, und es endigt in Definitionen. Die Erkenntnis geht also vom Urteil aus und schliesst mit dem

---

[1]) Chr. Sigwart (Logik I, 8 f.) schreibt: „Wenn wir mit dem Zwecke der Erkenntnis denken, so wollen wir unmittelbar nur notwendiges und allgemeingültiges Denken vollziehen . . . Alles Denken, das unter diesen Gesichtspunkt (der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit) fällt, vollendet sich in Urteilen, die als Sätze innerlich oder äusserlich ausgesprochen werden. In Urteilen endigt jede praktische Überlegung über Zwecke und Mittel, in Urteilen besteht jede Erkenntnis, in Urteilen schliesst sich jede Überzeugung ab. Alle andern Funktionen kommen nur in Betracht als Bedingungen und Vorbereitungen des Urteils."

Urteil. Ähnlich bei Kant. Erreicht aber jedes Denken, auch das auf das Praktische gerichtete, seine Vollendung im Urteil, dann umsomehr das theoretische, um das es sich hier allein handelt, jenes, das Wahrheit zum Ziel und Zwecke hat.[1])

Nur das Denken, wie es sich im Urteil darstellt, erfüllt beide Forderungen, die Kant an ein wahrhaftes Erkennen stellt: dass es nämlich ein Vorstellungsganzes sein und eine Beziehung auf das Objekt enthalten müsse.

2. Kapitel.
Der synthetische Charakter des Erkenntnisurteils.

Kann nun auch eine Erkenntnis unmöglich anders als in einem Urteil zum Ausdruck kommen, so bietet doch nicht etwa jedes Urteil ohne weiteres schon eine Erkenntnis im eigentlichen Sinn: nicht jede Verknüpfung zweier Vorstellungen -- einer Subjekts- und einer Prädikatsvorstellung — zur Einheit des Urteils ist im Sinne Kants ein Erkenntnisurteil: er unterscheidet zwischen analytischen und synthetischen Urteilen; nur die letzteren geben wirklich Erkenntnis.

„Analytische Urteile, sagt Kant, sind diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heissen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurteile heissen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obschon verworren) gedacht waren: dahingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden."[2]) Als Beispiele führt er an: für das analytische Urteil den Satz: „Alle Körper sind ausgedehnt", für

---

[1]) 993, b, 19: *ὀρθῶς δ᾽ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας· θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ᾽ ἔργον.* Ähnlich ist nach Kant „die Transscendentalphilosophie eine Weltweisheit der reinen bloss spekulativen Vernunft. Denn alles Praktische, sofern es Triebfedern (Bewegungsgründe) enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören". (Kr. 46.)

[2]) Kr. 39.

das synthetische: „Alle Körper sind schwer", und in den Prolegomena sagt er, es gebe einen Unterschied der Urteile „dem Inhalt nach, vermöge dessen sie entweder bloss erläuternd sind und zum Inhalt der Erkenntnis nichts hinzuthun, oder erweiternd und die gegebene Erkenntnis vergrössern; die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urteile genannt werden können".[1])

Erschöpft sich jedoch der Unterschied von analytischen und synthetischen Urteilen wirklich in demjenigen der Erläuterungs- bezw. Erweiterungsurteile? Es könnte scheinen, dass dann bei verschiedenen Menschen oder bei demselben Menschen in verschiedenen Phasen seiner geistigen Entwickelung ein und dasselbe Urteil bald ein analytisches, bald ein synthetisches wäre. Denn bei dem einen ist schon im Begriff, bezw. in der Vorstellung eines Dinges enthalten, was einem andern als neu erscheint. Der Unterschied wäre also nur ein relativer, ein fliessender. Damit will aber doch nicht zusammenstimmen, wenn Kant sagt: „Diese Einteilung (in analytische und synthetische Urteile) ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr klassisch zu sein."[2])

Aber es kann sich offenbar gar nicht darum handeln, zu untersuchen, ob dieses oder jenes Merkmal im einzelnen Fall bereits in der Vorstellung enthalten ist und also durch Analyse aus demselben gewonnen werden kann, sondern darum, ob überhaupt eine Vorstellung, oder besser ausgedrückt, eine Anschauung, mit einer anderen — und zwar mit dem Anspruch der Notwendigkeit — verbunden werden kann bezw. muss. Das Kantische Beispiel will offenbar besagen: wenn wir die Anschauung eines Ausgedehnten, eines Etwas im Raume haben, so nennen wir das einen Körper; also muss naturgemäss in der Vorstellung eines Körpers immer die eines Ausgedehnten enthalten sein, d. h. das Urteil: „der Körper ist ausgedehnt", ist analytisch. Dagegen ist die Empfindung bezw. Anschauung, die durch die Bezeichnung „schwer" ausgedrückt wird, etwas von der Anschauung „ausgedehnt" durchaus Verschiedenes. Wie kommen wir nun dazu, diese beiden ganz verschiedenen Anschauungen in notwendigen Zusammenhang zu bringen, den Gegenstand, der uns als Träger der Anschauung

[1]) Proleg. § 2, IV, 266.
[2]) Proleg. § 3, IV, 270.

„schwer“, und denjenigen, der als Träger von „ausgedehnt“ erscheint, zu identifizieren? Dazu gehört eine Synthesis und in der Frage nach dem Grund bezw. der Rechtmässigkeit dieser Synthesis besteht das Problem.

Das Urteil: „der Körper ist schwer“, kann also wohl scheinbar analytisch sein, indem durch Gewohnheit die beiden Anschauungen „Körper“ und „schwer“ immer mit einander in derselben Vorstellung auftreten und daher durch blosse Analyse dieser Vorstellung bezw. dieses Begriffes wieder getrennt, d. h. in einem Urteil ausgedrückt werden können. Aber diese Analyse ist nur durch eine vorausgegangene Synthese möglich; darum ist dieses Urteil, streng genommen, immer ein synthetisches; denn nur durch die Verknüpfung zweier verschiedener Anschauungen ist es überhaupt möglich.

Eigentlich analytisch sind darnach nur diejenigen Urteile, in denen der Begriff entweder nur durch einen anderen sprachlichen Ausdruck derselben Sache „erläutert“ wird (also in Nominaldefinitionen), oder aber das Prädikat im Subjektsbegriff schon zuvor, wenn auch verworren, gedacht war. — Doch müssen hier nach dem Obigen unter den Begriffen solche verstanden werden, die nicht erst durch Synthesis verschiedener unmittelbarer Vorstellungen entstanden sind, sondern die nichts weiter enthalten, als die durch die Anschauung unmittelbar gegebenen Merkmale. Hier findet also nur die Analysis des in der Anschauung bezw. Vorstellung unmittelbar Gegebenen statt. Die Verbindung von Begriff und Merkmal ist eine rein logische. Es bedarf dazu keiner weiteren Anschauung.

Der Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urteilen kann also dahin bestimmt werden, dass bei den ersteren zur Verbindung von Subjekt und Prädikat eine Anschauung erforderlich ist, bei den letzteren dagegen nicht, oder dass bei jenen Anschauungen verbunden werden, bei diesen dagegen Vorstellungen bezw. Begriffe, die durch Analyse einer Anschauung oder eines irgendwie (willkürlich) gebildeten Begriffes gewonnen sind.[1])

---

[1]) Die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen bei Kant ist vielfach angegriffen worden. So hat Schleiermacher den Unterschied für nur relativ erklärt, weil der Begriff immer nur werdend sei. Sigwart bemerkt dazu: „Diese Kritik ist nach Kants eigenen Ausführungen vollkommen berechtigt. Ob ein Urteil über empirische Gegenstände analytisch ist oder nicht, kann niemals entschieden werden, wenn

Zuweilen macht es indessen den Eindruck, als ob das Unterscheidungsmerkmal weniger in der Erläuterung bezw. Erweiterung eines Begriffes liege, als vielmehr in der Verschiedenheit des Prinzips der synthetischen und analytischen Urteile. Jedes Urteil, das nach dem Gesetz des Widerspruchs eingesehen werden kann, ist analytisch, jedes andere synthetisch. „Alle analytischen Urteile, sagt Kant,[1]) beruhen gänzlich auf dem Satz des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht.“ Dagegen erfordern die synthetischen Sätze „noch ein ganz anderes Prinzip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäss abgeleitet werden müssen, denn nichts darf diesem Grundsatz zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann“.[2]) Dieses Prinzip, auf dem alle synthetischen Sätze beruhen, lautet: „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.“ [3]) Nur dadurch sind allgemeingültige synthetische Urteile von Gegenständen gültig, dass diese Gegenstände nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind, die erst durch die Mitwirkung der „Bedingungen der synthetischen Einheit“, der Kategorien, entstanden sind.

Damit ist nun aber bereits das Gebiet der synthetischen Urteile a priori betreten. Bei ihnen handelt es sich um die Frage: Wie können Anschauungen bezw. Vorstellungen, die nicht in einem

---

ich nicht den Sinn kenne, welchen der Urteilende mit seinem Subjektswerte verbindet, den Inbegriff der Merkmale, die er auf diesem bestimmten Stadium der Begriffsbildung darin zusammengefasst hat.“ (Logik I, 135.) Und nach Paulsen ist der von Kant gegebenen Definition zufolge der Unterschied „nicht nur ein fliessender . . ., sondern er sinkt bis zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit herab . . . Aber die Einteilung ist identisch mit einer andern Einteilung, die wir am bestimmtesten bei Hume formuliert fanden: Urteile über Verhältnisse von Begriffen und Urteile über Gegensände“. (Versuch 171|172.) Cohen (Theorie der Erf. 400) hält Kants Definition von analytischen und synthetischen Urteilen für eine blosse Nominaldefinition. Der Sinn der Unterscheidung sei kein anderer als die Unterscheidung von allgemeiner und transscendentaler Logik. Ausführlich behandelt Vaihinger sowohl die Unterscheidung von analytisch und synthetisch (Komm. I, 259 ff.) als auch die Hauptfrage der Kritik: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? (Komm. I, 316 ff.)

[1]) Proleg. § 2, b, IV, 267 vgl. Logik § 36.

[2]) Proleg. IV, 267.

[3]) Kr. 155.

logischen Verhältnis (z. B. wie der Begriff zu seinem Merkmal) zu einander stehen, a priori, d. h. ohne dass Wahrnehmung bezw. Erfahrung den Zusammenhang lehrt, aus blosser Vernunft, zu notwendiger Einheit im Urteil verbunden werden? Und da die Anschauungen deswegen der logischen Verknüpfung widerstreben, weil sie gar keine logischen Gebilde sind, keine Schöpfungen des Verstandes, sondern die unmittelbaren Repräsentanten der angeschauten Gegenstände, so lautet die Frage: Wie können wir a priori eine Gedankenverknüpfung vollziehen, die von Gegenständen gilt, d. h. wie sind gegenständliche Urteile a priori möglich? Dies aber ist im wesentlichen dieselbe Frage wie diejenige, welche Kant in seinem Brief an Herz aufgeworfen hatte.

Giebt es nun aber auch tatsächlich solche synthetische Urteile a priori? — Synthetisch sind einmal die Erfahrungsurteile; „denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen kann, um das Urteil abzufassen, und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe." [1]) Schwieriger steht es hinsichtlich der Apriorität dieser Urteile, während die mathematischen Sätze nach Kant „insgesamt synthetisch" und „eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann".[2])

Die mathematische Erkenntnis ist nicht, wie die philosophische, eine „Vernunfterkenntnis aus Begriffen", sondern eine solche „aus der Konstruktion der Begriffe". „Einen Begriff aber konstruieren heisst: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen." [3])

Die mathematische Erkenntnis ist synthetisch, weil sie ihre Begriffe konstruiert und weil sie hierzu der Anschauung bedarf. Und sie ist es auch, weil keine der Wissenschaften so wie sie eine erweiternde Wissenschaft heissen kann. Bestünde sie daher aus analytischen Urteilen, so würde sich die Frage erheben, wie Erweiterung der Erkenntnis durch bloss analytische Urteile möglich sei.[4]) Sie ist aber auch a priori, dies zeigt schon die Not-

[1]) Proleg. § 2, IV, 268.
[2]) Kr. 651.
[3]) Kr. 548.
[4]) Brief an J. Schulz vom 35. Nov. 1788, wo er den synthetischen Charakter der Mathematik verteidigt.

wendigkeit, die jederzeit mit ihr verbunden ist. Sie kann also unmöglich von Erfahrungsgegenständen abstrahiert sein.

Aber nicht bloss die Verbindung der Anschauungen in diesen synthetischen Urteilen der Mathematik ist a priori, sondern auch die Anschauungen selbst. In der Mathematik findet also Kant seine Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?, verwirklicht. Die Anschauungsform wird selbst formale Anschauung und kann so einen Inhalt für die reinen Verstandesbegriffe abgeben. Zusammen bilden beide Faktoren eine synthetische Erkenntnis a priori. Bedingung ist, dass es, wie reine Begriffe, so auch eine reine Anschauung gebe.[1]) Die „reine Form der Sinnlichkeit, sagt Kant, wird auch selber reine Anschauung heissen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.“ [2])

Weiterhin enthält die Naturwissenschaft synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich, z. B. den Satz: „dass in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie

---

[1]) In einem Briefe an Beck vom 20. Jan. 1792 (XI, 303) schreibt Kant: „Weil aber auch Begriffe, denen gar kein Objekt korrespondierend gegeben werden könnte, mithin ohne alles Objekt nicht einmal Begriffe sein würden (Gedanken, durch die ich gar nichts denke), so muss ebenso wohl a priori ein Mannigfaltiges für jene Begriffe a priori gegeben sein und zwar, weil es a priori gegeben ist, in einer Anschauung ohne Ding als Gegenstand, d. i. in der blossen Form der Anschauung, die bloss subjektiv ist (Raum und Zeit), mithin der bloss sinnlichen Anschauung, deren Synthesis durch die Einbildungskraft unter der Regel der synthetischen Einheit des Bewusstseins, welche der Begriff enthält, gemäss . . .“

[2]) Kr. 49. Vgl. Kr. 154 ff. Die Mathematik hat im Kantischen Denken eine bestimmende Rolle gespielt. Sie war es, die neben anderen Faktoren zur Annahme der Phänomenalität von Raum und Zeit führte. Ob es nur das Problem der reinen oder nur der angewandten Mathematik oder beides zusammen war, welches sich in seinem Denken wirksam zeigte, oder ob Kant nur ein Problem kennt: die Möglichkeit der Mathematik überhaupt (Adickes, Kantst. 128, 1; vgl. Vaihinger, Komm. II, 275 ff., 285, 434 u. ö.), kann hier unentschieden bleiben.

unverändert bleibe."[1]) Und endlich erhebt die Metaphysik diesen Anspruch; in ihr „sollen synthetische Urteile a priori enthalten sein, z. B. in dem Satz: die Welt muss einen ersten Anfang haben u. a. m., und so besteht Metaphysik, wenigstens ihrem Zwecke nach, aus lauter synthetischen Sätzen a priori".[2]) Während so Kant nur die synthetischen Urteile als Erkenntnisurteile gelten lässt und das Ideal in synthetischen Urteilen a priori sieht, können die Aristotelischen Urteile wohl alle als analytische im Sinne Kants bezeichnet werden, insofern der Satz vom Widerspruch für alle oberstes Prinzip im positiven Sinne ist. Doch können dieselben im Sinne Kants ebenso gut als synthetische Urteile gefasst werden, wenn die Kantische Definition der synthetischen Urteile als „Erweiterungsurteile" zugrunde gelegt wird. Denn dass alle Urteile — die vollendeten Tautologien, wo das Subjekt im Prädikat wiederholt wird, ausgenommen — eine Erweiterung der Erkenntnis bedeuten, ist für Aristoteles selbstverständlich. Auch hat das Prinzip des Widerspruchs bei Aristoteles eine Bedeutung, die ihm bei Kant völlig mangelt: es ist nicht wie bei diesem bloss das oberste formale Prinzip, es ist ein ontologisches Gesetz: *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό,*[3]) oder *ἀδύνατον (τι) ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι;*[4]) und erst in zweiter Linie ist es ein formales Prinzip.

Jedes Urteil drückt ein Verbunden- oder Getrenntsein, ein Identisch- oder Nichtidentisch-sein aus. Darum haben aber auch alle den Wert einer Erweiterung der Erkenntnis; sie geben uns Aufschluss über etwas Wirkliches, etwas Seiendes.

Analytisch im Sinne Kants müssten offenbar auch die Aristotelischen Prinzipien der Beweise sein, überhaupt die unmittelbaren Sätze, die an der Spitze aller Wissenschaft stehen; denn sie sind unmittelbar gewiss, müssen also nach dem Satz des Widerspruchs begriffen werden. Andererseits aber müsste man sie wieder als synthetische Prinzipien ersten Ranges ansehen, denn aus ihnen fliesst das ganze Wissen. Sie zeichnen sich einerseits durch die

---

[1]) „In dem Begriff der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloss ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte." Kr. 653.

[2]) Kr. 653.

[3]) 1005, b, 19.

[4]) 936, b, 30.

unbedingte Gewissheit aus, mit der sie in unser Bewusstsein treten, andererseits aber dadurch, dass sie alle Erkenntnis vermitteln, insofern eine empirische Erkenntnis ohne sie unmöglich wäre.[1])

3. Kapitel.
Objektivität des Erkenntnisurteils.

Bringt die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische mehr den inneren Charakter derselben, die Stellung der Einzelvorstellungen zu einander, ihren gegenseitigen inneren Zusammenhang im Urteil, zum Ausdruck, so richtet sich ein anderer Unterschied, nämlich derjenige zwischen „subjektiv" und „objektiv" mehr auf die Beziehung der Vorstellung zum vorgestellten Gegenstand, auf die Gültigkeit eines Urteils von Dingen. Ein Urteil, das Erkenntnisurteil sein soll, muss sowohl nach Aristoteles als nach Kant Geltung von einem Objekt haben: es muss objektiv sein. Erkennen ist niemals ein blosses Denken, es ist immer das Denken eines Objekts, eines Etwas, das sich als von der blossen Vorstellung verschieden kund giebt. — Subjektiv dagegen heisst das, was nur aus dem denkenden Subjekt stammt, ohne eine Beziehung auf einen Gegenstand zu haben.

Sind aber die beiden Denker in der Forderung, dass jedes wahrhafte Erkenntnisurteil objektive Geltung haben müsse, durchaus einig, so gehen sie in der Bestimmung des Erkenntnisobjektes selbst um so weiter auseinander. Aristoteles fasst die Dinge dem unmittelbaren Bewusstsein gemäss als etwas in Raum und Zeit vom menschlichen Vorstellen unabhängig Existierendes, als ein dem Entstehen und Vergehen unterworfenes Seiendes, dem aber doch ein Dauerndes, Bleibendes innewohnen muss, das in der Entwicklung wirksam ist. Nur dieses Unveränderliche im Einzelding kann Objekt eigentlicher Erkenntnis, des Wissens, werden; denn nur dann ist auch die Bürgschaft für die bleibende Gültigkeit derselben gegeben. Das Wesen der Dinge und die Bestimmungen, welche an seiner Unveränderlichkeit, an seiner Dauer teilnehmen, sind daher alleiniges Objekt wahrer Erkenntnis, d. h. des Wissens. Darauf geht alles Streben des erkennenden Geistes, des *νοῦς*, das Wesen in den Dingen zu erfassen. Erfassen wir dieses, so kennen wir auch die Ursache

---

[1]) Vgl. Sentroul, 222 ff.

des Dinges. Denn die Wesensform ist selbst die treibende Kraft im Geschehen, sie ist mit der Formalursache identisch.

Für Aristoteles ist also das Objekt klar und bestimmt gegeben, und es kann sich nur darum handeln, die Brücke zwischen Objekt und Subjekt zu finden, zu zeigen, wie es möglich ist, dass diese Wesensform in das erkennende Subjekt gelangt; denn „alle Erkenntnis ist Gegenwart der Form des Objekts im Innern der bewussten Seele".[1]) — Aristoteles löst das Problem durch die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt, Materie und Form. Auf jeder Stufe der erkennenden Tätigkeit — von der Empfindung bis zum Denken des *νοῦς* — ist immer das Subjekt der Möglichkeit nach dasselbe, was das Objekt in Wirklichkeit ist, und durch Anregung von seiten des letzteren wird eben dann das Subjekt, d. h. die wahrnehmende bezw. denkende Seele mit dem Objekt identisch, indem das in ihr potentiell Angelegte zur Wirklichkeit gelangt.

Hiernach kommen Subjekt und Objekt bei der Bildung der Erkenntnis, die als ein subjektiv-objektives Gebilde charakterisiert werden könnte, gleichmässig zur Geltung. Die Erkenntnis ist objektiv, von Gegenständen gültig, weil durch diese gewirkt, aber sie ist auch Eigentum des Subjekts, oder um im Kantischen Sinn zu sprechen, sie kann in das Selbstbewusstsein eingehen, weil sie nichts enthält, was nicht schon zuvor potentiell im Bewusstsein lag, insofern durch die Einwirkung des Objekts das Subjekt, das Bewusstsein, nur zur Entfaltung seines eigenen Wesens veranlasst wurde. Die Erkenntnis entsteht also durch Zusammenwirken von Objekt und Subjekt, und sie besteht in der Gegenwart der Form des Dings in der denkenden Seele.

Kant beginnt die Einleitung zur 2. Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft mit den Worten: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschehe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände

[1]) Kampe, Erk. 319.

zu verarbeiten, die Erfahrung heisst."[1]) Dies klingt ganz im Sinne des Aristoteles, ebenso wenn er fortfährt: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung." [2])

Aber sobald wir den „Gegenstand" näher untersuchen, ergiebt sich ein anderes Bild. War bei Aristoteles das, was auf die erkennende Seele wirkt, mit dem, was erkannt wird, identisch, so liegt für Kant hierin ein schwieriges Problem.

Dinge, die ausser und unabhängig von uns existieren mögen, können nicht so, wie sie sind, in das erkennende Bewusstsein eingehen; denn äussere Gegenstände sind uns nur vermittelst unserer Sinnlichkeit zugänglich. Diese aber giebt uns nicht Dinge an sich, sondern nur Anschauungen, unmittelbare Vorstellungen, die allerdings durch die Notwendigkeit, mit der wir sie auf etwas von dieser Vorstellung selbst Verschiedenes beziehen, über dieselbe hinaus auf einen „Gegenstand" hinweisen. „Was versteht man denn, fragt nun Kant, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstand redet?" und er antwortet: „Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = x müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüber setzen könnten." [3]) In Wirklichkeit ist uns der Gegenstand also nur in der Anschauung, und in dieser nur durch die Notwendigkeit, mit der sie über sich selbst hinausweist, gegeben. Er ist nur der notwendig gedachte Träger verschiedener Vorstellungen, die, „indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. h. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht". Aber für Kant ist es klar, dass jenes x, der Gegenstand, „für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen". Und nun folgt der schon oben angeführte Satz: „Alsdann sagen wir: wir erkennen

---

1) Kr. 647.
2) Kr. 647.
3) Kr. 119.

den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben." [1])

Damit scheint der Idealismus vollendet, die Leugnung jeder Existenz ausserhalb unserer Vorstellungen gelehrt, wenn wir jede notwendige Kombination von Anschauungselementen Gegenstand nennen, dieser Kombination aber in Wirklichkeit nichts Existierendes entspricht; wenn es nur auf subjektiver Notwendigkeit beruht, dass, so oft wir eine der transscendentalen Apperzeption gemässe Einheit von verschiedenen Elementen herstellen, wir einen Gegenstand gewissermassen als Träger dieser Elemente hinzudenken müssen.

Aber bloss hinzugedacht ist die Vorstellung vom Gegenstande doch nicht, sie ist der Begriff der Einheit der Regel, welche in oder an den Anschauungselementen vollzogen wurde.[2]) Hält man dazu den Ausdruck, dass der Gegenstand die formale Einheit des Bewusstseins notwendig mache,[3]) so ergiebt sich ein eigentümliches Bild.

Der Begriff des „Gegenstands" ist bei Kant nicht eindeutig bestimmt und gerade diese Dehnbarkeit erschwert das Verständnis seines ganzen Systems. Als Gegenstand der Erscheinung, als transscendentaler Gegenstand,[4]) oder als transscendentales Objekt bedeutet er „ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welcher nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt."[5])

„Dieses transscendentale Objekt . . . ist also kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist."[6])

Hier scheint sich das Ding an sich in seiner völligen Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit zu offenbaren. Ist dasselbe aber nicht ein blosser Grenzbegriff, ein Letztes, das als Grund

---

[1]) Kr. 119.
[2]) Kr. 120.
[3]) Kr. 119.
[4]) Kr. 122.
[5]) Kr. 232.
[6]) Kr. 232.

der wechselnden Erscheinungen von uns notwendig gedacht werden muss, dem aber in Wirklichkeit nichts entspricht, sondern etwas Existierendes, jedoch Unerkennbares, weil von ihm keine Anschauung gegeben werden kann, so ist wahrscheinlich, dass der Ausdruck „transscendentaler Gegenstand“ oder „transscendentales Objekt“ nur unbestimmtere Fassungen sind für „das Ding an sich“. Das x, als irgendwie wirkend gedacht (z. B. in der Affektion), würde dann das Ding an sich, als der unbestimmte Einheitspunkt unserer Vorstellungen gefasst, den transscendentalen Gegenstand bedeuten.

Gegenstand der Erkenntnis, d. h. das, was wirklich erkannt wird, kann also nicht dieser „transscendentale Gegenstand“ sein, sondern nur die Erscheinung. Sie ist gewissermassen der Repräsentant des transscendentalen Gegenstandes innerhalb der Erkenntnissphäre und dadurch gewinnt sie eine gewisse Objektivität, obwohl „Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind“.[1]) Die Erscheinung ist aber nicht etwa identisch mit Schein; der letztere ist ein rein subjektives Gebilde, dagegen in Erscheinung liegt immer der Hinweis auf etwas, das erscheint. Erscheinung wird jenes Etwas erst dadurch, dass es durch die Formen unserer Sinnlichkeit hindurchgehen muss und daher unserem Verstande anders erscheint, als es in Wirklichkeit ist. Es erscheint in Raum und Zeit, während es doch faktisch, d. h. wenn wir es betrachten könnten, wie es an sich selbst ist, diese Formen nicht an sich trüge.[2])

Die Anschauungsformen sind für sich etwas Subjektives; damit sie Anschauungen, Erscheinungen werden können, muss ein Materiales hinzukommen: die Empfindung. So steht die Erscheinung gewissermassen in der Mitte zwischen Objekt und Subjekt. Auf der einen Seite hat sie durch das Subjekt eine Umgestaltung erfahren, auf der andern aber doch in der Empfindung ihre Beziehung auf ein Objekt gewahrt.

Soll aber die Erscheinung wirklich Gegenstand der Erkenntnis werden, so genügt nicht, dass sie durch die Sinnlichkeit in Raum und Zeit eingeordnet wird, sie muss auch die Form des Verstandes in sich aufnehmen. Dies geschieht dadurch, dass die Einbildungskraft die Erscheinungen nach kategorialen Gesichtspunkten zu einander in Beziehung setzt.

---

[1]) Kr. 232.

[2]) Kr. 73/74.

Richtet sich nun der Verstand denkend auf die Erscheinungen, so erfasst er ihre Gesetzmässigkeit, d. h. er erkennt. „Wir glauben ein jegliches Ding ganz zu erkennen, wenn wir seine Ursache kennen,“[1]) heisst es bei Aristoteles. Demnach sieht auch er in der Kenntnis der gesetzmässigen Beziehungen, der Gesetzmässigkeit der Dinge die Erkenntnis der Dinge selbst. Für Kant aber bedeutet diese Gesetzmässigkeit geradezu das einzige und eigentliche Objekt der Erkenntnis.

Die Formel für diese Gesetzmässigkeit ist gegeben in den synthetischen Urteilen a priori. Bei ihnen, vor allem bei den mathematischen Sätzen, bleibt aber als schwierigste Frage: wie sie objektive Geltung haben sollen, da ihnen doch kein empirischer Gegenstand gegeben ist. Möglich ist eine solche objektive Geltung nur durch das Prinzip aller synthetischen Urteile, die Beziehung auf die „Möglichkeit der Erfahrung“. Der Raum ist die Form aller Erscheinungen, die, als ausser uns gegeben, vorgestellt werden. Darum gilt das mathematische Urteil von allen Gegenständen dieser möglichen äusseren Erfahrung, weil in ihm die Gesetzmässigkeit der Raumform zum Ausdruck kommt. Und ebenso haben die Kategorien objektive Gültigkeit, weil die Objekte der Erkenntnis, die Erscheinungen, allererst nach den kategorialen Beziehungen gestaltet werden. Die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen stimmt mit derjenigen des reinen Bewusstseins, der transscendentalen Apperzeption überein. Es ist nicht etwas Fremdes, mit dem bereits vorhandenen Bewusstseinsinhalte Unvereinbares, das erkannt werden soll, vielmehr trägt es bereits die Gesetzmässigkeit des Verstandes in sich, welche ihm durch die vorbewusste Tätigkeit der Einbildungskraft eingeprägt wurde.

So sehr nun diese Bedeutung von „objektiv“ von der gewöhnlichen abweicht — Kant glaubt, auf andere Weise eine wahrhafte, d. h. allgemeingültige Erkenntnis nicht retten zu können. Die Objektivität im alten Sinn muss der Allgemeingültigkeit weichen. War für Aristoteles die Erkenntnis allgemeingültig, weil objektiv, so ist sie für Kant objektiv, weil allgemeingültig.

Notwendige Allgemeingültigkeit und objektive Gültigkeit decken sich bei Kant. „Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch

[1]) 71, b, 9.

erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thun, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird."[1]) Nur das Gefühl der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, das unmittelbare Bewusstsein, dass alle dieselben Vorstellungen ebenso verbinden müssen, giebt darnach dieser Verbindung Objektivität. Objektiv sind unsere Vorstellungsgebilde, wenn ihnen Notwendigkeit anhaftet, subjektiv, wenn dieses Moment fehlt. Somit kann objektiv-subjektiv im Sinne Kants auch durch das Begriffspaar: allgemeingültig-individuell charakterisiert werden.[2]) Das Individuum weiss sich eins mit allen anderen menschlichen Individuen. In dem individuellen Gesetz offenbart sich ihm ein allgemeines Gesetz. Der Grund der Objektivität, sagt Windelband, kann „nur darin gesucht werden, dass im tiefsten Grunde des individuellen Bewusstseins eine allgemeine Organisation tätig ist, welche nicht sowohl in ihrer Funktion selbst, als vielmehr in ihren Produkten vor das individuelle Bewusstsein tritt. Das letztere findet deshalb die Vorstellung der Gegenstände als ein Fertiges und Gegebenes vor und betrachtet sie als etwas ihm Fremdes und Äusserliches . . . Das Gegenständliche also in unserem Denken beruht auf einer überindividuellen Funktion, welche gleichmässig den Untergrund aller individuellen Vorstellungstätigkeit bildet, auf dem „Bewusstsein überhaupt"."[3])

Die Kategorien haben zwar nicht deswegen objektive Gültigkeit, weil sie Regeln, Funktionen dieses „Bewusstseins überhaupt" sind, sondern weil sie „Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben".[4]) Aber dies ist doch wiederum nur durch ihre Beziehung zu dem Bewusstsein möglich, ohne das überhaupt eine Erkenntnis gar nicht zustande kommen könnte, da der Einheitspunkt, der Brennpunkt, fehlen würde.

Was aber im Kantischen Ausdruck „objektiv" doch den Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Sinn des Wortes — und damit auch mit der Bedeutung desselben bei Aristoteles — aufrecht

---

[1]) Kr. 187. Vgl. Proleg. § 19, IV, 298.
[2]) Vgl. Willmann, Ideal. III, 442.
[3]) Geschichte der neueren Philos. II, 76.
[4]) Kr. 107.

erhält, ist einmal die Beibehaltung der sekundären Bedeutung = allgemeingültig, sodann aber, dass in der Erscheinung, dem Objekt der Erkenntnis, immer ein Reales erscheint. Diese Beziehung auf ein vom Subjekt Unabhängiges ist der Erscheinung wesentlich. Wirklich, real ist aber nach Kant, „was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt“,[1] und „die Wahrnehmung, die den Stoff zum Begriff hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit“.[2])

So sehr Kant die Empfindung als die materiale Seite der Erscheinung vernachlässigt hat, so gewiss steht ihm fest, dass sie durch Affektion gegeben wird, und schliesslich kann sie kaum anders gefasst werden, denn als eine Wirkung des Dinges an sich — welcher Art die Einwirkung desselben auf das Subjekt ist, das entzieht sich unserem Erkennen, da dieses immer nur ein inadäquates Bild giebt. So wenig wir aber einen Vorwurf gegen unsere eigene Organisation erheben, weil wir Farben sehen, statt Schwingungen, Wärme empfinden statt Bewegung u. s. w., ebensowenig, wenn wir statt Dinge an sich, von denen wir sonst nichts aussagen können, als dass sie existieren und irgendwie auf uns einwirken müssen, nur räumlich und zeitlich geordnete, unter einander in kategorialen Beziehungen stehende Erscheinungen erkennen.

Kant sträubt sich zwar dagegen, dass die Subjektivität der Sinnesqualitäten zum Vergleich mit seiner Auffassung von Raum und Zeit und Kategorien herbeigezogen werde, aber wie es scheint, ohne triftigen Grund. Der Unterschied ist offenbar nur ein gradueller. Wie die Farbe nur die „Erscheinung“ ist, in der sich bestimmte Schwingungen für uns darstellen, ebenso sind die Schwingungen wieder nur Erscheinung von einem unbekannten x, von dem Ding an sich. So gut wir aber von den Farben sagen können, sie seien objektiv, insofern ihnen etwas in Wirklichkeit (nach Kant: Erscheinungswirklichkeit) entspricht, ebenso gut ist das Kantische „objektiv“ berechtigt, insofern in der Erscheinung wirklich etwas erscheint, sofern ihr ein Ding an sich entspricht.

Auch ist nach Kant a priori nur die allgemeine Form der Erkenntnis gegeben, nicht auch die speziellen Gesetze. „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen

---

[1]) Kr. 202.
[2]) Kr. 207.

betreffen, können davon (d. h. von den Kategorien) nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen."[1]) Die apriorischen Gesetze geben also nur eine Art Schema für die besonderen Naturgesetze. Zum apriorischen Faktor muss ein empirischer hinzutreten. Der Grund jener Besonderheit scheint also schliesslich irgendwie in dem affizierenden Ding an sich liegen zu müssen. — Doch ist dies bereits eine Konsequenz aus der Kantischen Lehre, nicht mehr diese Lehre selbst.

Wie weit der Ausdruck „objektiv" bei Kant an den Aristotelischen angenähert werden kann, ist nur schwer zu entscheiden, vor allem wegen seines Schwankens in der Bestimmung des Dinges an sich. Bald scheint es überhaupt nichts zu sein, bald ist es ein x, das zwar existiert, von dem aber weiter keine positive Bestimmung ausgesagt werden kann, bald ist es auch etwas Positives. Letzteres scheint indes die wirkliche Ansicht Kants zu sein. Denn ohne diesen positiven Hintergrund sind manche Teile der Kritik unverständlich. „Erscheinung und Ding an sich, sagt mit Recht B. Erdmann, bezeichnen die beiden Seiten eines und desselben Gegenstandes: Das Ding ist der Gegenstand, abgesehen von unserer Art, ihn anzuschauen, die Erscheinung der Gegenstand, sofern wir ihn anschauen."[2])

Die Erkenntnis aber ist auf den Gegenstand als Erscheinung eingeschränkt; denn nur durch die Sinnlichkeit können uns Gegenstände gegeben werden; die Sinnlichkeit aber giebt uns die Dinge nur, wie sie erscheinen. Denken dagegen kann der Verstand, soviel er will, wenn er sich nur nicht selbst widerspricht. Im Denken sind die Kategorien frei, im Erkennen sind sie an die Anschauung gebunden. Kant weist darauf hin, „dass die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld

---

[1]) Kr. 681.

[2]) Kritizismus 19. Und schon vor ihm schrieb Riehl (Kritiz. I, 425): „Der Begriff der Erscheinung hat zwei Seiten, eine nach dem Subjekt gekehrte: Die Vorstellungs form, und eine nach dem Objekt selbst gewendete: Die Bestimmung der Vorstellungsform zu einer wirklichen Anschauung. Nur der Anteil des Subjekts an der Erfahrung verwandelt die Dinge durch ihre Auffassung und Erkenntnis in Erscheinungen."

haben und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, Anschauung bedürfe".[1])

4. Kapitel.

Notwendigkeit des Erkenntnisurteils.

So unbestimmt, ja widerspruchsvoll auch der Begriff des Gegenstandes bei Kant sein mag, die Beziehung auf ein Objekt ist auch bei ihm unerlässliche Bedingung wirklicher Erkenntnis.

---

[1]) Kr. 681, Anm. Wenn Kant von Noumena im Gegensatz zu Phänomena spricht, so hat dies in der Dissertation noch den Sinn, dass die Dinge so wie sie sind, erkannt werden, während sie in der Anschauung nur als Phänomena gegeben werden. In der Kritik aber verliert die Unterscheidung ihre tiefere Bedeutung, weil nach ihr auch der Verstand die Dinge nicht mehr erkennt, wie sie sind. „Der Begriff eines Noumenon, sagt Kant (Kr. 235), d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend: denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei." Dazu bemerkt er weiter: „das Übrige, worauf jene (die sinnliche Erkenntnis) nicht reicht, heissen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken" (ebd.). Hier setzt er also die Noumena den „Dingen an sich selbst" gleich. Noch deutlicher Proleg. § 33, IV, 315. Dagegen sagt er Kr. 234, „der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt", könne „nicht das Noumenon heissen". Das Noumenon ist ein problematischer Begriff; wenn Dinge, „die bloss Gegenstände des Verstandes sind" (Kr. 231), auch in irgend einer intellektuellen Anschauung gegeben, d. h. erkannt werden könnten, so würden diese Dinge Noumena heissen. Ob es eine solche Anschauung gibt, liegt völlig ausserhalb unserer Wissenssphäre (vgl. Maier, Kantst. III, 21).

Es scheint also, dass das Ding an sich Noumenon genannt wird mit Rücksicht darauf, dass ein Verstand denkbar ist, der es anschauend, also bestimmt, denken könnte, während der Gegenstand überhaupt, den wir als das notwendige Korrelat der Erscheinung denken müssen, darum nicht mit dem Noumenon identifiziert wird, weil er nur unbestimmt gedacht, nicht aber erkannt ist; Proleg. § 34 (IV, 316) aber erklärt Kant, dass „alle solche Noumena zusamt dem Inbegriff derselben, einer intelligibeln Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber nach der Natur unseres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern bloss der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist".

Aber der blosse Anspruch eines Urteils, von Gegenständen zu gelten, genügt nicht; es muss diesen Anspruch rechtfertigen. Dies geschieht durch die Notwendigkeit, mit der sich die gegenständliche Beziehung unserm Bewusstsein aufdrängt. Nur apodiktisch gewisse Erkenntnis ist wahrhafte Erkenntnis, wahrhaftes Wissen. „Eigentliche Wissenschaft, sagt Kant, kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist; Erkenntnis, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen.“ [1]) Dagegen heisst es bei Aristoteles . . . *ὥστε οὗ ἁπλῶς ἐστιν ἐπιστήμη, τοῦτ᾽ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.* [2]) Kant verlangt eine Notwendigkeit des Nicht-anders-denken-könnens, Aristoteles eine solche des Nicht-anders-sein-könnens; beim ersteren ist das Objekt nur in der Notwendigkeit gegeben, beim letzteren aber die Notwendigkeit der Vorstellung von der Notwendigkeit des Objekts abhängig. Nur von einem Objekt, das nicht anders sein kann (*οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν*), ist wahrhafte Erkenntnis möglich. Von dem, was in beständigem Wechsel begriffen ist, kann es keine Erkenntnis geben; denn die Vorstellungen müssten ebenso wechseln, wie die Dinge; die Erkenntnis aber muss etwas Dauerndes sein. Aristoteles nennt sie eine *ἕξις ἀποδεικτική*. Ihr Objekt ist das Allgemeine. [3])

Doch hat Aristoteles auch die subjektive Seite dieser Notwendigkeit nicht ausser Acht gelassen: die Erkenntnis ist ihm *ὑπόληψις πιστοτάτη*, die gewisseste Annahme; [4]) aber wichtiger als das Nichtandersdenkenkönnen ist ihm doch das Nichtandersseinkönnen; denn jenes ist ja nur die Folge von diesem.

---

[1]) Metaph. Anfangsgr. Vorrede IV, 468.

[2]) 71, b, 9.

[3]) Zu dem *καθόλου* des Aristoteles bemerkt Prantl (Gesch. d. Logik I, 121 f.): „*καθόλου* ist, was *κατὰ παντός* und zugleich *καθ᾽ αὑτό* oder *ᾗ αὐτό* besteht, d. h. folgendes: *κατὰ παντός* ist, was von jedem und immer gilt, also was ohne Ausnahme allgemein ausgesagt wird. *καθ᾽ αὑτό* aber ist erstens dasjenige, was ein wesentlicher Bestandteil des Seins und Begriffes eines Dinges ist (z. B. Linie beim Dreieck), sowie dasjenige, was ein wesentliches, ausschliessliches Substrat für den Begriff eines Merkmales ist, und zweitens dasjenige, was . . . als individuelle Substanz in der Vielheit der möglichen Prädikate sich gleich bleibt . . . und drittens dasjenige, was in Bezug auf Kausalität ausschliesslich vermittelst seiner selbst (*δι᾽ αὑτό*) ein Stattfinden zur Folge hat . . . In der Vereinigung aber des *κατὰ παντός* und des *καθ᾽ αὑτό* beruht es, dass das *καθόλου* das Notwendige ist“.

[4]) 131, a, 23.

Je mehr indes Aristoteles darauf dringt, dass es nur von dem Wissen gebe, was nicht anders sein könne, um so mehr fällt auf, dass er doch auch ein Wissen dessen, was nur „meistenteils“ geschieht, zugiebt.[1]) Der scheinbare Widerspruch löst sich wohl dadurch, dass das, was meistenteils geschieht, wenigstens seiner Bestimmung, seinem Zwecke nach notwendig geschieht, dass aber die in der Form, im Wesen liegende zielstrebende Kraft wegen des Widerstrebens der Materie nicht immer zur Auswirkung gelangt.[2])

Dagegen kann das, was nur zufällig ist oder geschieht, nicht gewusst werden. Davon gibt es nur Meinung (*δόξα*). Wir meinen, wenn wir glauben, dass etwas zwar so sei, wie wir es vorstellen, dass es sich aber auch anders verhalten könnte.[3])

Darum kann auch die Wahrnehmung nicht Erkenntnis heissen; denn sie offenbart nur das „Dass“, aber nicht das „Warum“, nur die Tatsache des Soseins, nicht aber die Notwendigkeit desselben. Ähnlich spricht auch Kant dem Wahrnehmungsurteil den Charakter der Erkenntnis ab. Demselben fehlt die Notwendigkeit, die Objektivität; es ist nur der Ansdruck für einen subjektiven Zustand, hat darum auch nur subjektive Geltung. Es ist ein subjektives synthetisches Urteil. Soll es objektiv werden, so muss noch etwas dazu kommen, das ihm Notwendigkeit giebt, wodurch es aus der subjektiven Sphäre heraustritt. „Dieses kann, wie Kant sagt, nichts anderes sein, als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urteils vielmehr als der anderen als an sich bestimmt vorstellt, d. i. ein Begriff von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Funktion der Urteile vorgestellt werden kann.“[4])

Nach Aristoteles kann zwar die Wahrnehmung keine Erkenntnis geben, aber sie ist die erste Stufe auf dem Wege zu derselben. Aus dem, was sie bietet, schöpft der *νοῦς* die Erkenntnis des Notwendigen, des Ewigen. Vermittelst der Wahrnehmung wirken die *νοητά* in den Dingen auf den *νοῦς*. Während die Wahrnehmung

[1]) 1065, a, 4: *ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.* Vgl. 1027, a, 20.

[2]) Vgl. Kampe 253, wo er bemerkt: „Diese Partikularität hat die Allgemeinheit im Hintergrunde: in einer Regel, die nicht ohne Ausnahme ist.“ Mit Hinweis auf dieses Meistenteils-sein und -geschehen erklärt Maier, Syllog. II, 1, 425, Aristoteles kenne, wenigstens für die sublunarische Welt, keine strenge Notwendigkeit.

[3]) Anal. post. I, 33. 89, a, 6 ff.

[4]) Proleg. § 21a, IV, 304.

für sich nur das Zufällige giebt, ergreift der νοῦς nur das Ewige. Er wirkt im Induktionsprozess, liefert die obersten Prinzipien des Beweises, er ist die Einheit schaffende Kraft im Erkennen überhaupt, Kants transscendentale Apperzeption.

So stammt nach Aristoteles die Notwendigkeit zwar nicht aus der Erfahrung, aus der Wahrnehmung, aber sie ist auch nicht bloss ein Produkt des Subjekts: das Notwendige in den Dingen weckt im Subjekt die Vorstellung der Notwendigkeit.

Nach Kant ist ein solches Zusammenwirken unmöglich: entweder schafft der Gegenstand die Vorstellung oder die Vorstellung schafft den Gegenstand. Das letztere muss, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, der Fall sein, wenn es notwendige, d. h. apriorische Erkenntnis geben soll. Die Anschauungen, die im Wahrnehmungsurteil vereinigt, nur subjektive Geltung hatten, werden nach den kategorialen Gesichtspunkten allgemeingültig d. h. objektiv verbunden: es entsteht das Erfahrungsurteil. Wäre es bloss auf die (subjektive) Wahrnehmung gegründet, so könnte es unmöglich allgemeingültig sein; die Verknüpfung könnte nicht als notwendig anerkannt werden, weil eine solche notwendige Verknüpfung überhaupt nicht wahrgenommen werden kann.

Das, was dem Erfahrungsurteil Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit verleiht, kann also nicht aus der Wahrnehmung stammen: die Verknüpfung muss apriorische Zutat des Verstandes sein. Der Verstand muss die Anschauungen zu allgemeingültigen Urteilen verknüpfen, ohne zu dieser Verbindung der Erfahrung zu bedürfen. Dies ist möglich, weil die zu verknüpfenden Gegenstände nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind, welche erst unter Mitwirkung der Verstandesfunktionen, der Kategorien, entstanden sind. Die Kategorien, als die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, sind zugleich auch Bedingungen der Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Die Gegenstände der Erfahrung werden allererst den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gemäss gebildet.

So ist die von Hume angegriffene und scheinbar illusorisch gemachte Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verknüpfung im Erfahrungsurteil gewahrt. Gegenstände, d. h. Erscheinungen können a priori erkannt werden, weil ihre allgemeine Form a priori ist. Sie bilden synthetische Urteile a priori, allerdings nicht im vollen Sinn, weil nur die Verknüpfung a priori, die verbundenen Begriffe dagegen a posteriori sind.

Welches ist nun der Sinn und die Bedeutung dieser Notwendigkeit? Ist es eine objektive, d. h. in den Objekten, oder aber eine subjektive, d. h. nur im Subjekt begründete? — Bei Aristoteles ist die Notwendigkeit offenbar eine objektive. Die Dinge stehen in notwendigen gesetzmässigen Beziehungen zu einander, und wir erkennen nur diese Gesetzmässigkeit. Die Vorstellungen in uns sind also deshalb notwendig verbunden, weil die Dinge, deren Abbilder sie sind, notwendig verknüpft sind.

Eine solche Bedeutung kann die Notwendigkeit bei Kant nicht haben. Die Verknüpfung zweier Vorstellungen in einem Urteil ist notwendig, bedeutet bei ihm so viel als: sie ist a priori, von der Erfahrung unabhängig. Sie offenbart sich dem Bewusstsein als unabweislich, als notwendig gerade durch die Gewalt, mit der sie sich aufdrängt. Diese Notwendigkeit ist es vor allem, die über das erkennende Subjekt mit elementarer Macht in eine andere Welt, in die des Objekts, hinausweist. Ist nun aber diese subjektive Notwendigkeit bei Aristoteles nur eine Folge der notwendigen Konstellation der Dinge, so bedeutet sie für Kant geradezu den Angelpunkt seines Systems. Darum soll diese Notwendigkeit nach Kant auch nicht auf bloss „subjektiven, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzten Anlagen" beruhen; „denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann . . . Zum wenigsten könnte man mit einem andern über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist."[1]) — Kant verlangt also eine nicht bloss auf subjektiver Organisation beruhende Notwendigkeit. In seinem Sinne scheint jedoch kein anderer Ausweg zu bleiben, als diese Notwendigkeit aus einer allgemeinen Organisation abzuleiten. In einem allgemeinen transscendentalen Bewusstsein würden darnach die Erscheinungen gestaltet, noch bevor sie ins individuelle Bewusstsein treten. Dieses würde also die Gesetzmässigkeit

---

[1]) Kr. 683.

wirklich in den Objekten, den Erscheinungen, finden, aber es wäre zugleich seine eigene Gesetzmässigkeit, insofern das individuelle Bewusstsein nur durch und in jenem allgemeinen möglich wäre.[1])

5. Kapitel.
Wahrheit des Erkenntnisurteils.

Ist aber in einem Erkenntnisakt Objektivität und notwendige Allgemeingültigkeit vorhanden, dann ist auch das Ziel aller Erkenntnis erreicht, nämlich Wahrheit.[2]) Nach der gewöhnlichen Definition ist sie Übereinstimmung des Gedankens mit der Sache.[3]) Nach Aristoteles ist *τὸ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται.*[4]) Darnach besteht also Wahrheit in der Aussage, dass das sei, was wirklich ist, und nicht sei, was nicht ist, oder nach einer andern Fassung:[5]) die Wahrheit sagt derjenige, der das Getrennte für getrennt und das Verbundene für verbunden hält; wer sich aber in einer dem Wirklichen entgegengesetzten Weise verhält, der ist im Irrtum.[6]) Wahrheit und Falschheit liegen also im Denken, nicht in den Dingen selbst,[7]) aber Wahrheit besteht doch nur darin, dass unserem denkenden

---

[1]) Ein Analogon dazu, dass Aristoteles auch ein Wissen des „Meistenteils-Geschehenden“ annimmt, scheint bei Kant darin zu liegen, dass im Erfahrungsurteil die Gewissheit und Stringenz nicht zu erreichen ist, wie sie im reinen synthetischen Urteil a priori verwirklicht wird. Simmel (Kantst. I, 421) weist darauf hin, dass sich alle unsere Erkenntnisse zwischen zwei Grenzen bewegen: zu unterst steht das Wahrnehmungsurteil, zu oberst das synthetische Urteil a priori. „Das Erfahrungsurteil ist nun offenbar eine Zwischenstufe, ein Entwicklungsstadium zwischen diesen beiden Grenzfällen.“ Und er glaubt, dass die Entwicklung zwischen ihnen nach den Kantischen Voraussetzungen eine kontinuierliche sei, dass es also viele verschiedene Grade der Gültigkeit und Objektivität der Urteile gebe.

[2]) Vgl. 402, a, 5.

[3]) Zu dieser Formel bemerkt Sentroul (40): Ce n'est pas le Stagirite, qui a la paternité de la formule adaequatio rei et intellectus. Elle est due à un commentateur nommé Isaac.

[4]) 1011, b, 26.

[5]) 1051, b, 2.

[6]) Vgl. Maier, Syllog. I, 17.

[7]) 1027, b, 25: *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν . . . ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.*

Verbinden oder Trennen ein Verbunden- bezw. Getrenntsein in den Dingen entspricht.

Das Gebiet der Wahrheit ist darum nur das Urteil; denn nur in diesem wird ein Sein oder Nichtsein, ein Verbunden- oder Getrenntsein ausgesprochen.[1]) Die Wahrnehmung (wenigstens die spezifische) und ebenso die Intuition des **νοῦς** sind dem Bereiche der Wahrheit und Falschheit entrückt; denn in ihnen ist keinerlei Urteil enthalten. Entweder nimmt der Sinn seine spezifischen Objekte wahr oder nicht, ebenso bei der Erfassung bezw. Berührung (*θιγγάνειν*) der *νοητά* durch den **νοῦς**; ein falsches Wahrnehmen, ein falsches Erfassen giebt es hier nicht.

Doch stehen Wahrnehmung und Intuition weniger ausserhalb des Kreises von Wahr und Falsch, als über demselben: sie sind immer wahr. Indes hält Aristoteles das letztere bei der Wahrnehmung nicht unbedingt fest.[2]) Täuscht sie aber, dann liegt meist oder immer eine Art Urteil vor, z. B. wenn in der Wahrnehmung schon die Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand mitgedacht wird.[3])

Ist aber die Gefahr der Täuschung bei der Sinneswahrnehmung eine äusserst geringe, so ist sie um so grösser bei den Phantasievorstellungen und in der Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte vermittelst des inneren Sinnes. Ebenso im Gebiete der Meinung, deren Wahrheit eine Mittelstellung zwischen der notwendigen Wahrheit und der Falschheit einnimmt, da das Objekt der Meinung sich jederzeit ändern, und damit auch ein Urteil, das jetzt noch wahr ist, d. h. dem tatsächlichen Zustand der Sache entspricht, nach längerer oder kürzerer Zeit darum falsch werden kann, weil es mit der Sachlage nicht mehr übereinstimmt.

Oberstes Gesetz der Wahrheit ist nach Aristoteles der Satz des Widerspruchs. Dazu kommt noch das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten, das aber seinerseits doch bereits den Satz des Widerspruchs voraussetzt. Als ontologische Gesetze sind diese beiden nicht bloss die formalen, sondern auch die materialen Prinzipien der Wahrheit.

Die „allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes“ sind zwar auch nach Kant „Kriterien der Wahrheit“; „denn was

---

1) Vgl. 1027, b, 18 ff.

2) 428, b, 18.

3) . . . *ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν, ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται.* l. c.

diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt und sind sofern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäss sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen".[1]) Materielle Wahrheit können diese formalen Prinzipien nach Kant also nicht gewähren. Der Satz des Widerspruchs ist zwar die conditio sine qua non, aber nicht der Bestimmungsgrund der Wahrheit unserer Erkenntnis.[2])

Als formale Kriterien der Wahrheit führt Kant ausser dem Prinzip des Widerspruches und der Identität den Satz des zureichenden Grundes und den des ausschliessenden Dritten an. Bezüglich der „formalen Wahrheit" und deren Kriterien erhebt sich also keine Schwierigkeit. Denn dieselbe „besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesamt und von allem Unterschiede derselben".[3])

Schwieriger ist die Frage nach der materialen Wahrheit der Erkenntnis. Sie besteht auch nach Kant in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit Objekten.[4]) Dies aber ist nur dadurch möglich, dass die Objekte nach den Regeln des Verstandes, den Kategorien, allererst gestaltet werden. Von diesen Verstandesregeln sagt Kant, dass sie „nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten dadurch, dass sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffs aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten".[5]) In der Beziehung auf die Möglichkeit der Erfahrung besteht also nach Kant die Wahrheit, „die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht".[6])

---

[1]) Kr. 82.
[2]) Kr. 151.
[3]) Logik VII, Hartenstein 1838, I, 377.
[4]) „In dieser Übereinstimmung einer Erkenntnis mit demjenigen bestimmten Objekte, worauf sie bezogen wird, muss aber die materielle Wahrheit bestehen." Logik, Einl. VII, Hartenstein 1838, I, 377.
[5]) Kr. 222.
[6]) Kr. 148.

Noch schärfer als Aristoteles betont Kant, dass Wahrheit und Irrtum nur im Urteil sich finden.[1]) Mit Rücksicht auf die Aristotelische Auffassung von der Irrtumslosigkeit der Sinneswahrnehmung erklärt er: „Man kann also zwar richtig sagen: dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen.“[2]) Dazu kommt entsprechend der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen, dass das Gebiet der Wahrheit im eigentlichen Sinne auf die letzteren eingeschränkt ist, denn nur bei ihnen kann man von einer Übereinstimmung der Erkenntnis mit Objekten reden, da nur ihnen gegenständliche Gültigkeit zukommt.

Infolge der engen Verknüpfung von Notwendigkeit, Objektivität, Wahrheit musste naturgemäss der Wahrheitsbegriff bei Kant einen vom Aristotelischen durchaus verschiedenen Charakter annehmen. Nach Aristoteles sind Wahrheit und Irrtum auch nur im Denken, im Urteilen, aber der Grund der Wahrheit liegt doch ausserhalb des Denkens im Objekt.

Das Seiende ist der Massstab für die Erkenntnis. Wenngleich die Verbindung bezw. Trennung der einzelnen Vorstellungen eine rein subjektive Tat des Urteilenden ist, so kann nach Aristotelischer Auffassung von Wahrheit des Urteils doch nur dann die Rede sein, wenn dasselbe ein Abbild der realen Wirklichkeit darstellt. Wie freilich das Urteil — eine Verbindung von ‚Vorstellungen‘ — mit der realen Wirklichkeit, die uns niemals an sich, d. h. so wie sie ist, sondern immer nur in Vorstellungen gegeben ist, verglichen werden könne, bleibt das letzte unlösbare Rätsel. Die Auflösung dieser Aufgabe ist, wie Kant sich ausdrückt, „schlechthin und für jeden Menschen unmöglich“.[3]) Nach Aristoteles verbürgt nicht die Überzeugung, die subjektive Gewissheit die Wahrheit, vielmehr ergiebt sich diese erst aus dem Beweis der realen Gültigkeit der Vorstellungsverbindung.

Anders bei Kant. Für ihn ist das Wahrheitsbewusstsein, d. h. eben das Bewusstsein der Notwendigkeit der jeweiligen Verknüpfung der einzelnen Vorstellungen im Urteil das Kriterium der Wahrheit. Die reale Welt im Sinne des Aristoteles, d. h. das

---

[1]) „Der Irrtum sowohl als Wahrheit ist nur im Urteile“. Logik, Einl. VII. Ausg. v. Hartenstein 1838, I, 380.

[2]) Kr. 261.

[3]) Logik, Einl. VII, Anfang.

Ding an sich im Sprachgebrauche Kants, kann nicht Massstab der Wahrheit sein, weil es für den menschlichen Verstand gänzlich unerreichbar bleibt. Das Ding an sich kann höchstens die Vorstellungen wecken, aber die Vorstellung giebt nicht etwa das adäquate Abbild des Dinges an sich, sie bietet uns nur das Ding, wie es — geformt und gebildet durch Sinnlichkeit und Verstand — erscheint. Das Objekt, das uns gegeben ist, ist immer nur Erscheinungsobjekt, Erscheinung. In gewissem Sinn kann also die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt, wie Kant sie fasst, eine Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst genannt werden. Und doch redet auch Kant mit Recht von Wahrheit der Erkenntnis. Jedes Objekt (im Sinne Kants) ist bedingt einerseits durch ein reales Moment, die Empfindung, andererseits durch ein ideales, die Verstandesform. Nur beide Elemente zusammen geben ein wirkliches Erfahrungs- bezw. Erkenntnisobjekt, eine Erscheinung, eine objektive Vorstellung. Diese stellt ein vorbewusstes Produkt von Verstand und Sinnlichkeit dar, und weil sie nicht eine willkürliche Schöpfung des Verstandes ist, tritt sie dem letzteren mit dem Charakter der Notwendigkeit und infolgedessen mit einer gewissen Unabhängigkeit gegenüber. Indem nun diese objektive Vorstellung, die sich jeder bewussten Kontrolle entzieht, im individuellen Bewusstsein eine subjektive Vorstellung erzeugt — oder vielleicht besser ausgedrückt — zur subjektiven Vorstellung wird, ist für Wahrheit und Falschheit Raum gegeben. Stimmen die beiden Vorstellungen überein, so ist die Erkenntnis wahr, enthält dagegen die subjektive Vorstellung mehr oder weniger als die objektive, oder wird gar eine bloss subjektive Vorstellung für objektiv gehalten, so ist die (scheinbare) Erkenntnis falsch. „Wahrheit für den individuellen Geist ist darnach, um mit Windelband [1]) zu reden, Übereinstimmung der individuellen mit der überindividuellen Vorstellung."

---

[1]) Geschichte der neueren Philosophie II, 79.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.)

Nr. 1. ***Guttmann, J.,*** **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung** (Mk. 2.80, für Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 2.10).

Nr. 2. ***Oesterreich, K.,*** **Kant und die Metaphysik** (Mk. 3.20, für Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 2.40).

Nr. 3. ***Döring, O.,*** **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie (Mk. 1.20, für Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 0.90).

No. 4. ***Kertz, G.,*** **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks (Mk. 2.40, für Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 1.80).

Nr. 5. ***Fischer, H. E.,*** **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage (Mk. 4.—, für die Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 3.—).

Nr. 6. ***Aicher, Sev.,*** **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift (Mk. 4.50, für die Abonnenten der „Kantstudien" Mk. 3.60).

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 7.

Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.

Von

Hans Dreyer.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1908.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft"
erhalten die „Kantstudien", sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Inhaltsübersicht.

Bibliographisches.

Von Kant werden die Hauptschriften (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl.; Kritik der prakt. Vernunft; Kritik der Urteilskraft; die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) nach den Originalausgaben zitiert, die übrigen Schriften, soweit nicht im einzelnen anderes angegeben ist, nach den neuesten Ausgaben der ›Philosophischen Bibliothek‹ des Dürrschen Verlages (Herausgeber Vorländer u. A.).

Schiller, Cotta'sche Säkular-Ausgabe (Bd. 11 u. 12: Philos. Schriften ed. Oscar Walzel).

Herder, Karlsruher Ausgabe der sämtlichen Werke. 1820–1829. A. Zur Philosophie und Geschichte; B. Zur schönen Literatur und Kunst; C. Zur Religion und Theologie.

Goethe, Ausgabe letzter Hand. — ›Maximen und Reflexionen‹, Ausgabe der Goethe-Gesellschaft 1907 (Max Hecker).

Humboldt, Ausgabe der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften (Alb. Leitzmann) 1903 ff.

Hegel, Gesamt-Ausgabe der Werke; die ›Encyklopädie‹, 2. Aufl. der Original-Ausgabe, 1827.

Fichte, Schelling, Gesamt-Ausgaben der Werke.

Einleitung.

»Es giebt usurpierte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid juris, in Anspruch genommen werden.« Kant, der diese Bemerkung macht,[1]) hätte als weiteres Beispiel auch »Geist« mit nennen können, das niemals zu seinen Lieblingsworten gehört hat. Seine eigentliche Glanzperiode hat dieser Begriff allerdings erst ein Menschenalter nach Kant erlebt. So fällt seine philosophische Entfaltung mit der klassischen Periode deutscher Philosophie, die wir mit den Namen Kant und Hegel umgrenzen, zusammen; und wenn nicht alles täuscht, hat der Begriff in Hegel auch seinen Höhepunkt erreicht, ja um ein weniges ihn bereits überschritten, sodass also der seltene Fall vorläge, dass sich alle wichtigen Phasen eines deutschen philosophischen Ausdrucks innerhalb einer relativ kurzen Zeitspanne überschauen lassen. Eben diese Zeit ist es übrigens, in welcher die deutsche Gemeinsprache die Differenzierung der beiden Begriffe Geist und Gemüt vollzieht. Die Frage, wie weit hieran die philosophische Schul-Terminologie direkt oder indirekt mitgearbeitet hat, geht über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinaus und könnte nur auf Grund umfassender Vergleiche und eines auch über die gesamte Profanliteratur sich erstreckenden begriffs-statistischen Materials beantwortet werden. Immerhin können gewisse Richtlinien dafür auch innerhalb der engeren Grenzen gefunden werden, welche der Verfasser sich hier gezogen hat.

Geist ist einer jener umfassenden und daher schwer zu fassenden Begriffe, die eben deshalb in der Geschichte des Denkens sich als besonders »fruchtbar« erweisen. Der Verfasser ist sich wohl bewusst, dass dieser Proteus unserer Sprache, für den eine gewisse Unbestimmtheit der Bedeutung fast konstitutiv ist, eben um dieser Eigenart willen einer terminologischen Behandlung im traditionellen Sinne von Haus aus widerstrebt. Aber vielleicht ist

[1]) Kritik der reinen Vernunft², S. 117.

es gar nicht überflüssig, diese Eigenart einmal an der Hand typischer und klassischer Beispiele in ein etwas helleres Licht zu stellen. Dabei wird dann von selbst zugleich deutlich werden, inwieweit der Begriff Geist für Philosophie in engerem und strengerem Sinne brauchbar bleibt. Darüber, wie Philosophie als Wissenschaft, Gedankendichtung und allgemeine Weltanschauung überhaupt sich gegeneinander abgrenzen, gehen die Meinungen sehr auseinander. Doch ist es wünschenswert, dass eine Einigung — nicht dieser Gebiete, wohl aber der Meinungen über ihre Verschiedenheit und über ihr gegenseitiges Verhältnis gesucht und gefunden werde. Die Philosophie als Wissenschaft wird dabei vielleicht an Umfang verlieren, an Klarheit und Sicherheit des Inhaltes sicherlich gewinnen. Die vorliegende Arbeit wird zeigen, dass der Gebrauch des Wortes Geist als ein Massstab dafür gelten kann, bis zu welchem Grade die Philosophie als Wissenschaft ihren Eigenwert behauptet.

Kapitel 1.

Kant.

Was ist der sogenannte Geist?
Was man so Geist gewöhnlich heisst,
Antwortet, aber fragt nicht!
Goethe.

a) Als Kant im Alter von 31 Jahren als ein neuer Kopernikus den genialen Wurf seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels tat, lag die kopernikanische Umgestaltung der Gedankenwelt, von der er später mit stolzem Selbstgefühl reden durfte, noch nicht im Bereich seines geistigen »Seh-Rohr's«. Der später so unerbittlich die Vernunft von ihrem Phantasieflug zurückgerufen, konnte in den Schlussbetrachtungen jener Schrift der Mutmassung Raum geben, »dass die Vollkommenheit der Geisterwelt sowohl als der materialischen in den Planeten, von dem Merkur an bis zum Saturn nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne, wachse und fortschreite«. Wo er auf dem festeren Boden philosophischer Erwägungen sich bewegt, scheint es auf den ersten Blick, als weiche er bei dem für uns in Rede stehenden Gegenstand in keiner Weise von der Tradition ab. Weitgehend ist allerdings die Übereinstimmung. Der Körper ist ihm der sichtbare Teil unseres Wesens und wird vom Geist »bewohnt«. Das war so die allgemeine Vorstellung. Sie war aber nur die Grundlage für allerlei Probleme, denen gegenüber Kant immerhin eine merkliche Selbständigkeit sich zu wahren wusste. Schon dass dieser Bewohner durchaus vom Körper, durch den allein das Universum ihm die Eindrücke vermitteln kann, abhängig sei, war nicht allgemeine Anschauung. Bald aber sind es dann die durch Cartesius und Leibniz aufgestellten Theoreme, mit denen er sich auf seine Weise abfindet und auseinandersetzt. »Des Herrn Christian Wolffens Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt« (zuerst 1719), deren fünftes Kapitel (121 Seiten lang!) das »Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt« erörtert, mögen ihm vielfach gar nicht unvernünftig erschienen sein: für der Weisheit

letzten Schluss hat er sie schwerlich gehalten. Wolf findet es ratsam, »dass man den Namen des Geistes bloss denjenigen einfachen Dingen vorbehält, die Verstand und Willen haben«,[1]) sodass die Seelen der Tiere, denen er Verstand und Willen abspricht, nicht Geister sind. Wolf meint zwar, es schade nicht viel, wenn wir auch den Tierseelen und überhaupt allen einfachen Dingen jenen Namen beilegten; aber dann wäre die Materie überhaupt, da sie ja doch aus einem Haufen einfacher Dinge bestehe, ein Haufen Geister. Und diese Leibnizsche Konsequenz zieht Wolf bekanntlich nicht. Die »Pneumatologie« des grossen Hallensers wird von seinem Schüler Alex. Gottl. Baumgarten weitergeführt: Metaphysik § 290. »Die Monaden, welche deutliche Erkenntnis haben, sind verständige Substanzen oder Geister (spiritus, intelligentia, persona). Wer keine anderen Substanzen ausser Geistern in dieser Welt behauptet, ist ein Idealiste.« Dann folgen Leitsätze über den »allgemeinen Zusammenhang der Geister« in der Welt (mundus pneumaticus, intellectualis, moralis, regnum gratiae), später (§ 594) Hinweise auf die »höheren endlichen Geister« (spiritus superiores, agathodaemones, calodaemones, cacodaemones). Kant, der dieses Buch gern seinen Vorlesungen zugrunde legte, hat dann natürlich auch diese Dinge erörtert. In der gedruckt vorliegenden »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765/66« setzt er an den Schluss der Ontologie die rationale Psychologie, den »Unterschied der geistigen und materiellen Wesen, ingleichen beider Verknüpfung und Trennung« behandelnd (S. 136). Wir denken uns gern, dass er seinem eignen Zeugnis entsprechend »durch eine kleine Biegung« (S. 155) die Nomenklatur dieses Verfassers in seine Wege gelenkt hat. Über das Wie fehlen zuverlässige Nachrichten. Seine Definition, dass ein Geist ein Wesen sei, welches Verstand und Willen hat,[2]) ist die Wolf'sche, seine Vermutung,[3]) dass alle endlichen Geister mit einem irgendwie organischen Körper versehen seien, kommt mit Baumgarten (§ 595) überein. Insofern wandelt Kant in den Bahnen der Schul-Tradition. Doch hatte er schon bei Beginn seiner philosophisch-

[1]) § 898; zuweilen unterscheidet Wolf von dem Willen noch den »Appetit«, vgl. z. B. § 331 der Anmerkungen.

[2]) In der Schrift, der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) S. 40.

[3]) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755) Sectio III, Prop. XII.

schriftstellerischen Laufbahn[1]) hinsichtlich der damaligen Hauptfrage, »Verhältnis der körperlichen und geistigen Substanzen«, bemerkenswerte Selbständigkeit offenbart. Das dort aufgestellte Prinzip der Coexistenz, eine interessante Vorstufe zu seiner späteren Kategorie der Wechselwirkung, ermöglichte ihm, die »gegenseitige Abhängigkeit in den Bestimmungen und die allgemeine Wirksamkeit der Geister auf die Körper und der Körper auf die Geister« verständlich zu machen ohne die Annahme einer prae-stabilierten Harmonie.

In der Abhandlung »Über die falschen Spitzfindigkeiten der 4 syllogistischen Figuren« (1762) erscheint unter anderen[2]) die Conclusio: Kein Geist ist teilbar — alle Materie ist teilbar — Folglich ist keine Materie ein Geist. Es ist natürlich nicht gesagt, dass Kant Inhalt und Voraussetzungen dieses Schulbeispieles seinerseits anerkannt hätte. Denn schon bald (1764), in den Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (III, § 2) wird er zu feineren Distinktionen geführt. Die Seele ist nicht Materie. Zugegeben. Aber deshalb könnte sie vielleicht doch »von materialer Natur« sein, d. h. »eine solche einfache Substanz, die ein Element der Materie sein kann«. Denn das Rätsel, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sein kann, harrt ihm noch der Lösung. Ein äusserer Anlass sollte bald dazu dienen, dass er durch eine Revision des empirischen »Tatbestandes« hindurch zu einer schärferen Begriffsbestimmung von Geist gekommen ist.

b) Die 7 Pfund Sterling, die Kant zum Ankauf der Arcana coelestia des Geistersehers Swedenborg, »8 Quartbände voll Unsinn«,[3]) verwendete, haben sich doch bezahlt gemacht. Nicht nur, dass Kant in seiner dadurch provozierten Schrift sich als feinen Stilisten und Satiriker offenbart (der nur leider Gedankenernst und Gedankenspiel zu sehr ineinanderfliessen lässt); auch der wissenschaftliche Ertrag dieser seiner Schrift ist gar nicht so gering. Man hat mit Recht die »Träume eines Geistersehers u. s. w.« (1766) als erstes Präludium der »kritischen Philosophie«

---

[1]) Nova dilucidatio, Prop. XIII, usus 6.

[2]) S. 61. — Auch sonst wird mehrfach gerade der Geist als Beispiel beigezogen, vielleicht ein Beweis dafür, dass dieser Begriff mit im Vordergrund des philosophischen Interesses stand. Vgl. auch Reflexionen ed. Erdmann I, S. 201 Nr. 675, 676.

[3]) Träume eines Geistersehers etc. S. 44.

betrachtet und insofern ist diese neue Denkungsart durch das ihr doch so völlig disparate Geister-Problem (für Kant damals zugleich das Geist-Problem schlechthin) aus der Taufe gehoben worden.

Es lag für Kant ja eine tiefernste Frage der rationalen Psychologie im Hintergrund. Denn die Seele war ihm noch nicht zur Idee geworden. Das geht besonders klar aus dem gleichzeitigen Brief an M. Mendelssohn (v. 8. April 1766) hervor. Und das negative Ergebnis jener ihm abgedrungenen kleinen Schrift führt ihn nun sicher einen Schritt vorwärts zu seinem Ziel und an einem möglichen Abweg glücklich vorbei. Mit einer fast unbegreiflichen Vorurteilslosigkeit war er an die Sache herangetreten und blieb bemüht, alle »Beweistümer« und jeden Gesichtspunkt, der sich irgend zugunsten »einer dergleichen systematischen Verfassung der Geisterwelt« vorbringen liess, zur Geltung kommen zu lassen.[1]) Umso sicherer war das Ergebnis. Kant meint am Schlusse des ersten Teils, dass sein philosophischer Lehrbegriff von geistigen Wesen vollendet sei, aber in negativem Verstande, »indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt und uns überzeugt: dass die verschiedenen Erscheinungen

---

[1]) Besonders interessant ist in dieser Beziehung die ins 2. Hauptstück des 1. Teils eingesprengte grössere Episode, die eigentlich einmal eine besondere Behandlung wert wäre. Das Wort Gemeingeist fehlt darin, wie überall bei Kant, aber die Sache ist es doch gewiss, wenn er davon spricht, wie »empfundene Abhängigkeit unserer eigenen Urteile vom allgemeinen menschlichen Verstande« ein Mittel wird, »dem ganzen denkenden Wesen eine Art von Vernunfteinheit zu verschaffen.« Es giebt »Kräfte, die uns bewegen in dem Wollen ausser uns«, das sittliche Gefühl wäre danach »die empfundene Abhängigkeit unseres Privatwillens vom allgemeinen Willen«. Wir »sehen uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloss geistigen Gesetzen«. Wozu aber dienen nun Kant diese uns so geläufigen Gedanken? Als Hypothese, die allenfalls gut sein könnte, eine Gespenstertheorie zu stützen! Sie sind ihm »eigentlich nicht eine ernstliche Meinung« (Brief an Mendelssohn v. 8. April 1766). Ich finde darin einen (ersten) Beweis dafür, dass Kant einen sittlichen Gemeingeist als ernsthaft philosophisch-brauchbaren Begriff nicht anerkennt. Ist daran sein »Individualismus« schuld oder wird man nicht besser sagen, dass ein solcher Gegenstand mit der philosophisch-methodischen Tendenz des a priori (die also schon damals latent so stark gewirkt haben müsste) schlechterdings nicht in eine Fläche zu bringen war — und ist? Vgl. auch die (nicht günstige) Bemerkung über den esprit de corps in den Reflexionen zur kritischen Philosophie ed. Erdmann, I, 1 Nr. 365 (und 652).

des Lebens in der Natur und deren Gesetze alles sind, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Principium dieses Lebens aber, d. i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermutet, niemals positiv könne gedacht werden« (S. 44). Ein Geist aber positiv und noch dazu als eingeschränktes Wesen gedacht, wäre ein »hyperbolisches Objekt«,[1]) eine wissenschaftliche Pneumatik ein Unding, keine Metaphysik, sondern Hyperphysik.[2]) »Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufiges Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet beiseite. Sie geht mich nichts mehr an« (S. 44).

Bei solchem Abschied hat Kant diesen problematischen Begriff im negativen Verstande scharf fixiert und er hat diese Bestimmung — was für uns besonders wichtig ist — unverändert bis in die Zeit der kritischen Philosophie hinein beibehalten,[3]) wo jener Begriff ihm gelegentlich als Warnungstafel Dienste leisten musste. Welches ist nun diese Begriffsbestimmung? Geist als ein Wesen zu definieren, welches Vernunft hat, reicht natürlich nicht aus. Es muss ihm die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit fehlen, eine Eigenschaft also, ohne welche uns Dinge sonst nicht »denklich« sind. Ein Geist wäre sonach ein immaterielles, endliches Vernunftwesen, welches immerhin einen Raum einnehmen (d. h. in ihm unmittelbar tätig sein) könnte, aber ohne ihn zu erfüllen (ohne materiellen Substanzen darin Widerstand zu leisten) [S. 10]. Also etwa das idealisierte und ein wenig in das Abstraktive erhöhte Gespenst. In einer interessanten Anmerkung wirft Kant dabei die Frage auf, wie man wohl zu diesem Begriff gekommen sei, da er von der Erfahrung nicht abstrahiert sein könne. Er antwortet: »Viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrung und pflanzen sich nachher auf andere fort ohne Bewusstsein der Erfahrung selbst

---

[1]) Prolegomena § 45. Dort wird als Beispiel Substanz genannt, sofern sie ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird.

[2]) Diesen für die Sache so treffenden Ausdruck gebraucht Kant 30 Jahre später in dem gegen die Gefühlsphilosophie J. G. Schlosser's polemisierenden Aufsatz »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (1796) S. 16 Anm.

[3]) Später trat, wie sich zeigen wird, noch eine ästhetische Verwertung des Begriffs hinzu, die übrigens nicht ausser Zusammenhang mit Kants obigen Bestimmungen steht.

oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe errichtet hat.[1])

Die dankbare Aufgabe, zu untersuchen, wie aus diesen Eierschalen eine neue Psychologie sich herausarbeitet, würde von unserem Thema abführen. Hier kommt es darauf an, in einem Überblick auf die Stellen von Kants späteren Schriften hinzuweisen, an welchen er den, wie er sagte, abschliessend fixierten Begriff von Geist und Geistigkeit für seine Philosophie verwertet hat. Dieser Überblick wird nicht lange aufhalten, denn solche Stellen sind naturgemäss sehr wenig zahlreich.

Kritik der reinen Vernunft (1781 bzw. 1787). Im 2. Kapitel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (1. Aufl., in der zweiten Aufl. bekanntlich umgearbeitet) spricht Kant beiläufig davon, dass man mittelst reiner Verstandesbegriffe, dieser Begriffe, »welche a priori das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten«, wohl auch einmal Gegenstände bloss erdenken könne, »die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung jener Begriffe etwas weggelassen sein kann, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung notwendig gehörte (Begriff eines Geistes), oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnt werden, als Erfahrung fassen kann (Begriff von Gott)«, S. 96. Was hier »weggelassen« wurde, ist, wie wir wissen, die Undurchdringlichkeit. — Ebenfalls in der zweiten Auflage gestrichen ist eine andere für uns wichtige Stelle. Wichtig deshalb, weil der darin behandelte Begriff der intellektuellen Anschauung nachmals von Hegel (auch von Goethe) als Brücke verwertet worden ist,[2]) die zu dem späteren metaphysischen Geist-Begriff hinüberleite. Einer der wirklichen, sachlich nicht allzu belangreichen Unterschiede der ersten Auflage von der zweiten (und den folgenden) ist der, dass in der ersten Auflage die Identifizierung des »transscendentalen Gegenstandes« mit dem »Noumenon« ausdrücklich[3]) abgelehnt wird. Noumenon ist in der ersten Auflage

[1]) S. 6. — Dass der Begriff daneben entweder durch ein ganz bewusstes Abstraktions- (Subtraktions-)Verfahren [denkende Substanz minus Undurchdringlichkeit] entstehen kann, wie das hier bei Kant selbst unzweifelhaft ist, oder aber, dass es sich überhaupt nicht um einen Begriff, sondern um etwas ganz anderes (s. Kap. 2) handelt, bleibt dabei ausser Betracht. —

[2]) Ob mit Recht, bleibe hier unerörtert.

[3]) »Das Objekt, worauf ich die Erscheinungen überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heissen.« S. 253.

ein Kunstprodukt, erdacht lediglich zu dem Zweck, den Ort (im Sinne Kants = Utopia) anzuzeigen, zu dem die Kategorien führen, wenn bei ihrem Gebrauch von aller Form der empirisch-sinnlichen Anschauung abstrahiert wurde.[1] Einen dinglichen Inhalt könnte, unter dieser Voraussetzung, das Noumenon nur haben, wenn es neben der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) noch ein anderes Medium gäbe, welches den blossen Verstandes-Begriffen ermöglichen würde, sich zu Dingen zu konsolidieren. Ein solches (fiktives) Medium würde nicht-sinnliche (oder sprachlich-positiv ausgedrückt) intellektuelle Anschauung genannt werden müssen.[2] »Hier stände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste[3]) gedacht (vielleicht auch gar angeschaut), die nicht minder, ja noch weit edler unseren reinen Verstand beschäftigen könnte« (S. 250). Die Ablehnung solcher Möglichkeit — ein freundlicher Abschiedsgruss an die Inaug.-Dissertation von 1770 — hat den methodischen Zweck, zu zeigen, dass die Kategorien stets auf Mitwirkung der Sinnlichkeit angewiesen bleiben (Ideen sind hier ja noch ausser Diskussion und haben auch nie zu dem gehört, was Kant Erfahrung nannte), also zu bescheidener

---

[1] Den neben Kategorie und Sinnlichkeit zur Konstituierung von Gegenständen erforderlichen dritten Coefficienten, den transscendentalen Gegenstand, hatte Kant auch in der ersten Auflage natürlich nicht vergessen; trotz des angeblich stärkeren »Idealismus« dieser ursprünglichen Form. Aber »dieses transscendentale Objekt lässt sich garnicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde«. S. 250. So unzertrennlich eng also ist dies transscendentale Objekt (= transsc. Gegenstand) mit dem sinnlichen Anschauungsmodos liiert. Hingegen »der Begriff von einem Noumenon, der aber garnicht positiv ist« (S. 256), ist dem sinnlichen Anschauungsmodus kontradiktorisch entgegengesetzt.

[2] Eine etwas andere Erklärung giebt Hegler (die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg 1891) S. 66 Anm. 1.

[3] Dass der Zusatz »im Geiste« kein bloss schmückendes Beiwort ist, sondern eben eine ganz spezifische (von Kant abgelehnte) Denkart bezeichnet, sollte nicht bezweifelt werden. Die Tatsache, dass das Wort Geist in der »Kritik der reinen Vernunft« fehlt — eine Ausnahme, wie etwa S. 499 Anm. »Epikur zeigt einen ächten philosophischen Geist«, oder S. 806 »Geisteskräfte«, kommt dagegen nicht auf — ist bisher kaum beachtet worden. Heute, wo der Ausdruck so abgeschliffen ist, dass es Mühe kostet, ihn zu umgehen, würde man schwerlich ein philosophisches Werk von Bedeutung — und noch weniger eins ohne Bedeutung! — aufweisen können, welches hier auch nur entfernt solche Enthaltsamkeit übt, wie Kant in seinem Hauptwerk.

Kleinarbeit an den einzelnen Erfahrungsgegenständen zurückverwiesen werden.[1])

Sind diese hier besprochenen Bemerkungen Kants den für die zweite Auflage der Vernunftkritik vorgenommenen Umarbeitungen zum Opfer gefallen, so hat sich hingegen ein anderer Passus (S. 826 f.) auch in der zweiten Auflage erhalten, in welchem der Begriff der »geistigen Natur« mit dem einer »unkörperlichen Natur« gleichgesetzt ist. Kant betont, dass jener Begriff »bloss negativ ist und unsere Erkenntnis nicht im mindesten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu solchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden«.

Es empfiehlt sich, in zusammenfassender Übersicht hier des Ergebnisses zu gedenken, das die Vernunftkritik hinsichtlich der Seele gezeitigt hat. Da nämlich für Kant Seele und Geist niemals und in keiner Weise Synonyma gewesen sind, kann das, was er unter Geist verstand, durch Vergleichung mit der Seele wenigstens negativ noch schärfer bestimmt werden.

Kant hat die Seele zu einer Idee befestigt und musste nun ein wesentliches Interesse daran haben, sie nicht wiederum zur Sache gemacht zu sehen, wozu eine Verquickung mit dem Geistigen, wie er dieses auffasste, notwendig geführt haben würde. Es wäre das ein Rückfall in die Pneumatologie,[2]) für Kant schon seit lange eine unmögliche Wissenschaft, gewesen. Kants Seelen-Idee geht andere Wege. Sie führt klar und glücklich zwischen der Scylla

---

[1]) Es ist ein merkwürdiger Zufall, vielleicht auch mehr, dass der Philosoph des Geistes, Hegel, gerade an diesem Punkt seine positive Anknüpfung genommen hat. Genau das, was Kant hier ablehnt, »eine Welt im Geiste gedacht, vielleicht auch gar angeschaut«, hat er später zustande gebracht! Lässt sich wohl eine noch kürzere und schlagendere Formel zur Bestimmung des zwischen den beiden grossen Denkern bestehenden Verhältnisses finden?

[2]) Er urteilt, »dass, so wie die Theologie für uns nie Theosophie werden kann, die rationale Psychologie niemals Pneumatologie als erweiternde Wissenschaft werden könne, so wie sie andererseits auch gesichert ist, in keinen Materialismus zu verfallen, sondern dass sie vielmehr bloss Anthropologie des inneren Sinnes, d. i. Kenntnis unseres denkenden Selbst im Leben sei und als theoretische Erkenntnis auch bloss empirisch bleibe«. Kritik der Urteilskraft S. 443. Vgl. auch S. 466, 475.

des Materialismus[1]) und der Charybdis des Spiritualismus hindurch[2]) in das ruhige und aussichtsreiche Fahrwasser der Anthropologie[3]) und Ethik hinein. Bei aller Zartheit der Linienführung ist das von Kant in dieser Beziehung herausgearbeitete Ergebnis ein völlig positives und sicheres.

Zuerst mag allerdings der Eindruck überwiegen, dass die Kantische Ideenlehre einen vorwiegend negierenden Charakter trägt, wie es ja in der Tat die Aufgabe der kritischen Philosophie sein muss, die mit der Idee verbundene »unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion« (Kritik der reinen Vernunft, S. 399) nachzuweisen und, soweit nur immer möglich, auch aufzulösen. Und da zeigt sich allerdings, dass die Erkenntnis der Seele als eines Dinges an sich »in getäuschte Erwartung verschwindet« (S. 423), dass wir »vom Objekt, welches einer Idee korrespondiert, keine Kenntnis, obzwar einen problematischen Begriff haben können« (S. 397). Es ist, genau besehen, ein Fehlschluss, ein Paralogismus, nach dem ich schliesse »von dem transscendentalen Begriff des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe« (S. 397 f.). Der naheliegende Irrtum dabei besteht in der »Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriff eines denkenden Wesens überhaupt« (S. 426). Sonach »verwechsle ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten

---

[1]) Die Gegnerschaft des Materialismus wird von Kant weniger betont (Erwähnung z. B. Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. S. 379, 383. 2. Aufl. S. 420. Kritik der Urteilskraft S. 443. Prolegomena S. 122 § 57. Beweis, dass »der Materialismus nie zum Erklärungsprinzip der Natur unserer Seele gebraucht werden kann« in der Schrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf S. 141). Das mag zeitgeschichtlich bedingt sein, hat aber wohl seinen tieferen Grund in der Tatsache, dass rein philosophisch betrachtet, der Materialismus tatsächlich minder interessant und gewichtig ist, als die verschiedenen möglichen idealistischen und spiritualistischen Theorien.

[2]) »Es giebt keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis verschaffte, sondern nur als Disziplin, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialismus in den Schoss zu werfen, andererseits sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualismus herumschwärmend zu verlieren.« Kritik der reinen Vernunft S. 421.

[3]) Kritik der Urteilskraft S. 443, 475.

Existenz mit dem vermeinten Bewusstsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst« (S. 427). Diese abgesondert mögliche Existenz wird in Übereinstimmung mit der ganzen Tendenz Kantischen Philosophierens aus der Problemstellung ausgeschaltet.[1]) Insofern verbleibt es allerdings »nur« bei der subjektiven Realität des reinen Vernunftbegriffes der Seele, dem wir »durch einen unvermeidlichen Schein objektive Realität geben« (S. 397). Dies bedeutet jedoch zwar einen anderen, nicht aber einen minderen Realitäts-Grad. Und auch abgesehen hiervon wäre für Kant schon viel gewonnen, wenn wir »die transscendentalen Begriffe der Vernunft, die sich sonst gewöhnlich in der Theorie der Philosophen unter andere mischen, ohne dass diese sie einmal von Verstandesbegriffen gehörig unterscheiden, aus dieser zweideutigen Lage haben herausziehen können« (S. 396).

»Die Vernunft schafft keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur« (S. 671). Diese ordnende Tätigkeit ist aber durchaus nicht zu verachten. Sie ist vielmehr die einzige, mindestens eine unbedingt notwendige Betätigung der Vernunft, dieses »Vermögens der Prinzipien« (S. 356), dem die Tendenz wesentlich ist, »die synthetische Einheit, welche in den Kategorien gedacht wird, bis zum Schlechthin-Unbedingten hinauszuführen« (S. 383). Und dieser Tendenz dienen eben die Vernunftbegriffe oder Ideen.[2]) Dass einem solchen notwendigen Vernunftbegriff »kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann« (S. 383), muss bei einer solchen Definition ja doch nur selbstverständlich sein.

Kant verwendet bekanntlich drei solche Vernunftbegriffe, von welchen uns hier nur der eine, die Seelen-Idee, interessiert. Diese Seelen-Idee repräsentiert »die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts« (S. 391). Zu grunde liegt dabei zunächst nur »die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung Ich, von der ich nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches

---

[1]) »Ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloss als denkendes Wesen (ohne Mensch zu sein) existieren könne, weiss ich garnicht« (S. 419).

[2]) »So kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.« S. 379.

denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken die seine Prädikate sind, erkannt wird« (S. 404). Aber da wir nun einmal vermöge jenes »unvermeidlichen Scheines« die Ideen »nur als Analoga von wirklichen Dingen« (S. 702) denken können, so schematisiert[1]) sich das ursprünglich »logische Prinzip« (S. 676), die »Abstraktion« (S. 427), zur anschaulichen »Idee«. »Die Vernunft nimmt den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens und macht dadurch, dass sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch), mit anderen wirklichen Dingen ausser ihr in Gemeinschaft stehe, mit einem Worte, von einer einfachen selbständigen Intelligenz. Hierbei aber hat sie nichts anderes vor Augen, als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele«.[2]) Diese letzte Einschränkung ist wichtig. Denn immer wird man sich gegenwärtig halten müssen, dass es sich dabei um einen zwar »nicht willkürlich erdichteten, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegebenen« (S. 384), auch keineswegs überflüssigen und nichtigen (S. 385) Vernunftbegriff handelt, aber doch eben um eine von den »Ideen«, die niemals von konstitutivem Gebrauch sein können. »Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen« (S. 672).[3]) Man

---

[1]) S. 710 (dieses transscendentale Ding ist bloss das Schema jenes regulativen Prinzips), 712 (die psychologische Idee kann auch nichts anderes als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten).

[2]) S. 710. — »Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt. ... Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen (ein transscendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich (wie es mehrere physische Hypothesen sind), sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann.« S. 799 f. — Vgl. die Definitionen S. 403 und 1. Aufl. S. 361.

[3]) Dieser Gebrauch ist also »immanent« (S. 671), die Idee ist »nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff« (S. 699).

kann auch mit Kant sagen, dass solche Vernunftbegriffe wenigstens als Aufgaben notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet seien (S. 360) oder dass es eine notwendige Maxime der Vernunft ist, nach dergleichen Ideen zu verfahren (S. 699).[1])

»Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts anderes als Vorteil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als blosse Idee, d. i. bloss relativ auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele gelten zu lassen. Denn da mengen sich keine empirischen Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind, in die Erklärungen dessen, was bloss vor den inneren Sinn gehört; da werden keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung[2]) und Palingenesie der Seelen u. s. w. zugelassen; also wird die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellt« (S. 711). So finden wir also hier positive Ergebnisse und Aufgaben genug, welche der Seelen-Idee ihren festen Platz und ihre dauernde Bedeutung sichern. Mag die ganze »rationale Psychologie« hinfällig geworden sein, so haben wir vollauf damit zu thun, »unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann« (1. Aufl., S. 382). Aber wie ungern und schwer bescheidet sich doch der Mensch mit solcher wichtigen und nie auszuschöpfenden Aufgabe! Es wiederholt sich immer wieder, dass die Vernunft

---

[1]) Sonach »ist die systematische Einheit (als blosse Idee) lediglich nur projektierte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muss, welche aber dazu dient, zu dem mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Principium zu finden und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen« (S. 675).

[2]) Der nach Kants Meinung also unangebrachte Gedanke einer Zerstörung ruft als sein Gegenspiel den Gedanken an eine Unzerstörbarkeit wach. Es ist bekannt, wie Kant den Gedanken einer Seelenfortdauer in Absicht der praktischen Vernunft mit positivem Inhalt zu erfüllen vermochte. Vgl. z. B. S. 425 f. Aber der bloss spekulative Beweis für die »Annehmung eines künftigen Lebens« ist ihm »so auf die Haarspitze gestellt, dass selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann als sie ihn als einen Kreisel um sich selbst sich unaufhörlich drehen lässt und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgiebt, worauf etwas gebaut werden könnte«. S. 424.

»den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muss, verlässt, und sich über denselben zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinwagt, in dessen Höhe sie notwendig schwindelig wird« (S. 717).

Und nun ist es für unser gegenwärtiges Thema von besonderem Interesse, dass bei Kant das Geistige geradezu als (leeres) Gegenstück zu der von ihm gesicherten positiven Idee der Seele auftritt: »Wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht bloss die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädikate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem solchen Begriff einen Gegenstand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, dass man sagt, er habe einen Sinn« (S. 712). Das also ist der Unterschied: Seele eine unter manchen Umständen sinnvolle Abstraktion (von der empirisch bestimmten Mensch-heit), Geist hingegen eine unter allen Umständen sinnlose Negation (der Körperlichkeit). Beide haben nichts mit einander zu schaffen. Sie liegen nicht in einer Fläche und können sich deshalb nicht berühren.[1])

Nicht eben häufig hat Kant in der Folgezeit Anlass genommen, für seine theoretische Philosophie den Begriff Geist beizuziehen. Immer[2]) aber geschieht es in der Absicht, entweder die Wertlosigkeit und Unvollziehbarkeit eines solchen Begriffes darzutun, oder auf die Trübung hinzuweisen, welche durch seinen Gebrauch die Reinheit der philosophischen Methode erleiden würde.

---

[1]) S. Mellin (Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. 1802. V, 1. S. 256) meinte, dass wir im Sinne Kants unterscheiden müssten »zwischen der Seele, als Grund der Animalität, der bloss gedachten empirischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes (einer theoretischen Idee), und dem Geiste, als Grund der Moralität und übersinnlichem Substrat jener Erscheinung (einer praktischen Idee)«. Diese an sich ganz ansprechende Antithese findet in Kants eigenen Äusserungen keine Bestätigung.

[2]) In den Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausgegeben v. B. Erdmann (besonders Bd. II, S. 364 Nr. 1277) und den von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik (z. B. S. 251, 221 f., 170) finden sich allerdings Äusserungen, welche dem Geist auch metaphysisch eine positive Seite abgewinnen. Aber schon die Unmöglichkeit, die einzelnen Reflexionen Kants irgend sicher zu datieren und der Mangel an Autenthie überhaupt, welcher der Pölitz'schen Überlieferung anhaftet, machen derartige Äusserungen für unseren Zweck nahezu unbrauchbar.

So sagt er in der »Kritik der Urteilskraft« (1790): »Meinen, dass es reine, ohne Körper denkende Geister im materiellen Universum gebe, heisst dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine blosse Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt und ihm doch das Denken übrig lässt. Ob aber alsdann das letztere (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches Ding ist ein vernünfteltes Wesen (ens rationis ratiocinnantis), kein Vernunftwesen (ens rationis ratiocinnatae)«.[1]) Ebenso wird in dem gegen J. G. Schlosser gerichteten Aufsatz: »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« (Berlin. Monatsschrift 1796), »die Natur der Seele als lebender Substanz auch ausserhalb der Verbindung mit einem Körper« als Geist bezeichnet (S. 12, Anm.) und aus den Vorlesungen über Metaphysik aus 3 Semestern (herausgegeben von M. Heinze. Abhandl. d. kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1894, S. 630) erfahren wir: »Ich als denkendes Subjekt in einem Tier (Menschen, Körper) heisse Seele. Geist würde ich als denkendes Subjekt heissen, wenn ich auch nichts Tierisches beseelte, nicht Prinzip des Lebens in einem körperlichen Wesen, d. i. Seele wäre«. Derselbe Gedanke findet sich endlich auch in den Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausgegeben von B. Erdmann:[2]) »Geist ist eine reine Intelligenz (rein ist, was von allem Fremdartigen abgesondert ist). Also ist Geist eine Intelligenz, abgesondert von aller Gemeinschaft mit Körpern. Wenn ich in der psychologia rationali von allem commercio mit Körpern abstrahiere, so wird aus dem Begriff der Seele der des Geistes und psychologia wird pneumatologia. Wenn ich die Intelligenz weglasse und bloss Seele in Gemeinschaft mit Körper nehme, so bleiben animae brutorum.«

Kants eingehende Beschäftigung mit der Religionslehre, als deren Frucht 1793 »die Religion innerhalb der Grenzen der

---

[1]) S. 455 f., vgl. auch 453. — Ein ens rationis ratiocinnantis wird in der Kritik der reinen Vernunft S. 697 mit »leeres Gedankending« übersetzt, während als Beispiel eines ens rationis ratiocinnatae eben die Ideen (also auch die Seele!) genannt werden. S. 709. — Vgl. auch Vorles. über Metaphysik ed. Pölitz S. 214.

[2]) Bd. II, S. 370 Nr. 1293. Vgl. auch Bd. I, 1 S. 97 Nr. 313 und Metaphysik ed Pölitz S. 214, 127, 225 f.

blossen Vernunft« erschien, brachte ihm den in der religiösen und kirchlichen Sprache besonders heimischen[1]) Geist nahe. Die Geister-Vorstellung wird von ihm als praktisch-brauchbare anschauliche Projektion »des für uns Unergründlichen« gedeutet (S. 72). Im Vergleich mit der Auferstehungs-Vorstellung, deren Materialismus Kant anstössig findet, scheint ihm »die Hypothese des Spiritualism«, wonach der Mensch »dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität)« zum Sitz der Seligen gelangen kann, der Vernunft relativ günstiger zu sein (S. 192 Anm.), denn die Vernunft kann die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz wenigstens denken. Womit natürlich nicht gesagt ist, dass Kant selbst sich zu dieser Hypothese unbedingt bekennt.

Sicherer vielleicht als aus Kants philosophischer Religionslehre kann seine eigene Ansicht aus der wohl bald nachher verfassten Preisschrift ermittelt werden: »Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?« In dem zweiten der von Kant für diesen Zeitraum angenommenen drei Stadien der Metaphysik ist der Endzweck »auf das Übersinnliche in der Welt (die geistige Natur der Seele) und das ausser der Welt (Gott)« gerichtet (S. 122). »Unter diesem Wort [Geist] versteht man ein Wesen, was auch ohne Körper sich seiner und seiner Vorstellungen bewusst sein kann« (S. 141). Was die Leibniz-Wolf'sche Metaphysik hierüber »theoretisch-dogmatisch vordemonstriert« (S. 141) hat, ist kein Fortschritt, »weil bewiesen werden kann, dass es uns unmöglich ist, zu wissen, ob und was das Lebensprinzip im Menschen (die Seele) ohne Körper im Denken vermöge« (S. 114), sodass also dem »Endzweck der Metaphysik, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen einen Überschritt zu versuchen« (S. 115), hier nicht gedient werden kann.[2]) Das Geistige würde also nach Kant zum

---

[1]) Das Sach-Register der Vorländer'schen Ausgabe zitiert nach den Seitenzahlen der 2. Aufl.: Geist im Gegensatz zum Buchstaben 301, 302, 303 f. Anm. Vgl. 241, 244 f. Der heilige Geist 212 Anm., 220 Anm., guter Geist = gute Gesinnung 91, guter und böser 38. Der böse oder verführende Geist (»Teufel«) 47 f., 72, 106 ff., 109 f., 114, 121, 201 Anm. — Auch im ersten Abschnitt der Schrift vom »Streit der Fakultäten« (1798), welcher den Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen behandelt, kehrt das Wort in analogen Bedeutungen wieder. S. 99, 100, 101, 104, 113 Anm., 116.

[2]) Der Versuch, den Begriff Geist so zu fassen, dass er nur in sich selbst nicht widersprechend sei, mag dazu führen, dass ein solcher Begriff

Übersinnlichen, Übernatürlichen[1]) gehören, ohne aber mit dieser grösseren problematischen Sphäre zusammenzufallen.

Es ist deshalb nicht nur eine speziell psychologische Angelegenheit, sondern das Interesse an der Sauberkeit philosophischer Methode überhaupt, welches Kant veranlasst, einen philosophischen Begriff Geist abzulehnen. Schliesslich wird immer wieder bei dem klaren Denker die Evidenz der »Undenklichkeit« dieses Begriffes massgebend geblieben sein. Es sind »Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten«, die »sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken und dann glauben, auf diese Weise sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben.[2])

Musste es gewiss schon auffallen, dass Kant bisher dem Begriff kaum eine positive Seite abgewonnen hat, so finden wir eine besonders interessante Bestätigung für diese merkwürdige Tatsache in seiner Auseinandersetzung mit Herder.

Es ist ein Eindruck peinvoller Tragik, wenn zwei bedeutende Männer durch die Verschiedenheit ihrer Anlagen und Absichten verhindert werden, sich zu verstehen und wenn sie dabei sich doch nicht ignorieren können. Sie polemisieren aneinander vorbei. Das zeigt sich fast grotesk in Herders Metakritik und Kalligone. Aber ein Präludium haben wir von der anderen Seite doch schon in Kants Rezension der Herderschen »Ideen« (1785), so sehr auch diese formell unanfechtbar bleibt und das ernsthafte Bemühen verrät, den Gegner zu verstehen. Wir haben hier nur einen Punkt herauszugreifen, müssen uns jedoch zu diesem Zweck die wurzel-

---

allerdings durch keine Erfahrung widerlegt werden kann, nämlich wenn er mit einer solchen Bestimmung gedacht wurde, »mit der er schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung sein kann« (S. 149). Derselbe Gedanke auch Kritik d. rein. Vernunft S. 701.

[1]) Daher »ein Geist« gelegentlich = deus ex machina. So in den Prolegomena (1783), wo zwischen den beiden Möglichkeiten, dass die Naturgesetze den Einzelerfahrungen entlehnt sind oder umgekehrt »Natur« von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung abgeleitet wird, ein Mittelweg, »dass nämlich ein Geist uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe«, nicht zulässig erscheint. — Ähnlicher Gesichtspunkt in dem kleinen Aufsatz »Über Wunder« (1790).

[2]) Kritik der prakt. Vernunft S. 43. Also Selbsttäuschung! Ähnlich Kritik der Urteilskraft S. 13 Anm. Eine Verbindlichkeit zum Geniessen ist ungereimt, »dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) sein, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer, sogenannter himmlischer Genuss wäre.«

verschiedenen Tendenzen der beiden Männer gegenüberstellen. Kant sucht die Idee einer Weltgeschichte und forscht deshalb nach einem »Leitfaden a priori«.[1]) Das Einzelne interessiert ihn ausschliesslich, sofern es hierzu dienlich ist; im übrigen erscheint ihm die Überfülle von Stoff, die »Last der Geschichte« eher bedenklich als erfreulich.[2]) Er kommt zu dem Ergebnis, dass eine »Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung« nur in den Handlungen gefunden werden kann, dadurch der Mensch seinen Charakter offenbart.[3]) Das geschichtsphilosophische Ergebnis der »Kritik der Urteilskraft« ist hier schon präformiert. — Herder dagegen ist gerade beglückt durch die Fülle des ihm zuströmenden Stoffes jederlei Art. Ihn in annehmbarer Form darzustellen und darzubieten ist sein Haupt-Interesse. Das Philosophische dabei[4]) sind ihm die für die Stoff-Ordnung nötigen Prinzipien, notwendig zur Orientierung in dem »Labyrinth«,[5]) also recht eigentlich — Leitfäden a posteriori! Der Mensch ist dazu geschaffen, dass er »Ordnung suchen« soll. »Die Gedanken, die der Ewige in der Reihe seiner Werke uns thätlich dargelegt hat«, sie gilt es nachzudenken und geistig zu reproduzieren.[6]) Herder bestimmt sein Thema in der Vorrede zu den »Ideen« (S. IX) auch einmal so: »Geschichte der Menschheit, Philosophie ihrer Geschichte.« Die Geschichte ist ihm — wie auch sonst bei seiner literarischen Tätigkeit — das Primäre, die Philosophie dabei das Sekundäre. In letzterer Hinsicht genügt es ihm meist, des Hülfsmittels der Analogie sich zu bedienen, wie er selbst bekennt.

Herder tut nun zwar sein Möglichstes, diesen Tatbestand zu verdecken. Er liebt philosophische Gedanken und Aperçu's im einzelnen; wenn auch nur von fern, werden wir dabei doch gelegentlich an die späteren Wucherungen Schellingscher Manier erinnert. Gerade auch, was den Begriff Geist betrifft, ist es nicht verwunderlich, dass Kant auf falsche Fährte kommen konnte. Herder hat im Grunde nicht daran gedacht, in dem Begriff Geist ein

---

[1]) »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« 1784. S. 19.

[2]) Ebenda S. 19.

[3]) Rezension von Herder's Ideen. S. 36.

[4]) Philosophie ist ihm übrigens, dem damals fast noch vorherrschenden Sprachgebrauch entsprechend, oft = Wissenschaft überhaupt.

[5]) Herder, Werke zur Philosophie und Geschichte. Bd. 3. S. XIV.

[6]) Ebenda S. XII, XIII.

Erklärungsprinzip zu konstituieren, er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Annahme von qualitates occultae. Aber nach Theologen-Art hat er die Kadenz der individuell-persönlichen Unsterblichkeit stark hervortreten lassen. Das mochte Kant in seinem Vorurteil bestärkt haben, als bedeute für Herder Geist irgend eine überweltliche Kraft, seine Verwendung also den Versuch »das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären[1]) zu wollen, was man noch weniger begreift« (S. 33). Zudem hatte Herder selbst über den Geist und sein Verhältnis zur Materie philosophiert.[2]) Dadurch wurde Herder's ganz andersartige Verwertung des Wortes, auf die wir später noch einzugehen haben (s. unten Kap. 2 Abschn. 2), verdeckt, obwohl sie auch schon in dieser Schrift durchblickt: »Es wird in uns ein innerer geistiger Mensch gebildet«, »das hellere Bewusstsein, dieser grosse Vorzug der menschlichen Seele, ist derselben auf eine geistige Weise, und zwar durch Humanität, allmählich erst zugebildet worden« (III, 223). Kant selbst war dies nicht entgangen. Aber eine ganz zutreffende Deutung solcher Äusserungen bringt er nur vor, um sie als ungereimt zu verwerfen: »es müsste denn sein, dass er diese geistigen Kräfte für etwas ganz anderes, als die menschliche Seele hielte, und diese nicht als besondere Substanz, sondern bloss als Effekt einer auf Materie einwirkenden und sie belebenden unsichtbaren allgemeinen Natur ansähe, welche Meinung wir doch ihm beizulegen billig Bedenken tragen« (S. 33). Dass in dem »Geist« Herder's vielleicht eine neue Kategorie, eine Kategorie historischen (kulturgeschichtlichen) Denkens, oder besser, historischer Darstellung vorliege, diese Möglichkeit hat Kant von seinem Standpunkt aus nicht erkennen können. Anerkannt würde er sie schwerlich haben. Ein zweiter

---

[1]) Dass Herder »erklären« und nicht vielmehr zunächst einmal bloss darstellen wolle, nahm Kant als selbstverständlich an.

[2]) Z. B. S. 207: »Wir sehen in der Materie so viel geistähnliche Kräfte, dass ein völliger Gegensatz und Widerspruch dieser beiden allerdings sehr verschiedenen Wesen, des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, doch wenigstens ganz unerwiesen scheint.« Von Kant citiert, natürlich missbilligend. Die ebenfalls von ihm beigezogenen Herderschen Worte aus dem Anfang des 8. Buches »Wie einem, der von den Wellen des Meeres eine Schiffahrt in die Luft tun soll: so ist mir, da ich jetzt nach den Bildungen und Naturkräften der Menschheit auf ihren Geist komme«, mochte Kant formell als »zu lyrisch« tadeln, in der Sache wird er gerade von seiner Auffassungsweise aus hier dem Autor recht gegeben haben.

Beweis (vgl. oben S. 6 Anm. 1), wie völlig ausserhalb seines Gesichtskreises unser jetziger Begriff Geist lag.

c) Wenn sonach der Geist als kulturphilosophisches Universale Kants Kreise nicht berührt, wenn ein metaphysischer Geist ihm nur eine negative Bedeutung besitzt (höchst bedeutsamer Sieg über die beiden starken Gegner: Spiritualismus und Supranaturalismus!), wenn endlich auch seine Psychologie ohne ein besonderes Vermögen dieses Namens bestehen kann,[1] so hat Kant doch für das Wort einen passenden Ort gefunden: die anthropologische Ästhetik.

Kant war ja nicht ausser der Welt. Er zitiert andere Schriftsteller nur sehr sparsam, hat aber immer viel gelesen. Wer sich davon einen anschaulichen Eindruck verschaffen will, wird etwa das Material überblicken, das O. Schlapp in seinem Buch

[1] »Anima ist das Sinnliche der Seele, animus das intellektuelle Vermögen der Seele. mens, noos ist dies ebenfalls. — Seele und Geist sind zwei unterschiedene Verhältnisse, aber nur zwei Vermögen eines und desselben Subjekts« (Vorles. über Metaph. ed Heinze S. 679). Dergleichen »Anmerkungen« haben die Königsberger Studenten mit begreiflicher Vorliebe schwarz auf weiss nachhause getragen. Eine authentische Äusserung, doch gleichfalls mit Vorsicht zu geniessen, findet sich in dem Artikel in der Berl. Monatsschrift 1796: »Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie«. Kant ist im absichtlich-populären Ausdruck nie besonders glücklich gewesen. Der Aufsatz zeigt einen stark ironisierenden Einschlag und dieser Einschlag erschwert, ähnlich wie dies von der Schrift über die Träume eines Geistersehers zu sagen ist, nicht unwesentlich die ungetrübte Erfassung der wahren Meinung des Autors. Für unseren Zweck kommt folgender Satz (Abschn. I, B. S. 34) in Betracht: »Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (mens, νοῦς) beigegeben, damit er nicht ein bloss dem Mechanismus der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprinzip gründet sich nicht auf Begriffe des Sinnlichen . . . sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Übersinnlichen aus, nämlich der Freiheit.« Der so unkantisch-dogmatisch klingende Anfang dieses Satzes ist wohl nur als Nachbildung des den Aufsatz eröffnenden Chrysipp-Citates recht zu verstehen: die Natur hat dem Schwein statt des Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule. Man kann solche Gelegenheitsäusserung nicht zur Grundlage einer psychologischen Theorie machen wollen. Es käme ein schiefes Bild heraus. Auch der Unterschied zwischen der Kant sonst geläufigen Bestimmung »belebendes Prinzip« und dem hier auftretenden »Lebensprinzip« ist nicht gross. Doch bahnt er den Weg zum Abfall in unkantische Denkungsart. Vgl. auch Reflexionen Kants zur krit. Philosophie ed. Erdmann, I, S. 221 f. (der Lebensgeist als besonderes Principium der Vereinigung der Seele mit dem Körper).

»Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft 1901« fast überreich zusammengetragen hat. Auch den ästhetischen Begriff Geist konnte Kant von Zeitgenossen und Vorgängern[1]) übernehmen. Für uns kann es dabei weder auf quellenkritische Einzelheiten noch auf Untersuchung etwaiger Entwicklungsphasen ankommen. In letzterer Hinsicht sind wir übrigens in der angenehmen Lage, nachzuweisen, dass Kants ästhetische Bestimmung des Geistes während 23 Jahre, und zwar der für seine Philosophie wichtigsten Jahre, die gleiche geblieben ist. Die Kritik der Urteilskraft (1790) bestimmt abschliessend (in § 49): »Geist, in ästhetischer Bedeutung, heisst das belebende Prinzip im Gemüthe«. Dem ganz entsprechend lautete es aber schon in Colleg-Nachschriften aus früherer Zeit: »Geist ist eine besondere Eigenschaft des Talentes . . . Geist ist der Grund der Belebung. In der Chemie ist Wasser das Phlegma und Spiritus der Geist[2]) . . . das Beleben ist in allen Produkten, z. E. in Gemälden, es hat kein Leben, aber eine Belebung. Die Produkte des Verstandes zu beleben ist also Geist« (1775—76). Geist bedeutet eigentlich das Prinzipium des Lebens. Geist in einem Buche ist das »Ingrediens, wodurch das Gemüt gleichsam einen Stoss bekommt und belebt wird, oder alles, was unsere Gemütskraft durch grosse Aussichten, Abstechung, Neuigkeit etc. erregen kann« (1779). »Beim Geist ist der Mensch nicht bloss lebhaft, sondern seine Lebhaftigkeit geht sympathisch auch auf das Leben Anderer über« (1784).[3]) Und dann später, in der Anthropologie (1798) heisst es in genauer Anlehnung an die Definition der »Kritik der Urteilskraft«: »Geist ist das belebende Prinzip im Menschen« (§ 55). »Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüths Geist«

[1]) Literatur-Übersichten bei Schlapp, S. 117 etc. Die Berliner Akademie hatte 1775 die Preisfrage gestellt: »Was Genie sei, aus welchen Bestandteilen es bestehe und sich darin natürlich wieder zerlegen lasse etc.« Aber schon vordem war das Interesse am Gegenstand lebhaft. Sulzer, Analyse du génie, Mémoires de l'Académie 1757 (deutsch in Sammlung vermischter Schriften 1762), darf wohl als Ausgang für Kant genommen werden.

[2]) Schiller 1781 (Männerwürde): »Zum Teufel ist der Spiritus, das Phlegma ist geblieben.«

[3]) Diese interessanten Stellen sind dem oben genannten Buch von O. Schlapp entnommen, S. 126, 164, 257. Schlapp citiert dabei ein »Collegium Anthropologiae« C. F. Nicolai, aus dem Wintersemester 1775—76; ein »Collegium Antropologicum, gesammlet von Theodor Friedrich Brauer« 1779 und die von Ch. F. Puttlich 1784 nachgeschriebene Anthropologie.

(§ 69). Die Grundauffassung Kants kann somit als völlig gesichert und konstant gelten.

Die genannten beiden Paragraphen der Anthropologie sind für unser Thema sehr wertvoll und bringen die nähere Abgrenzung des Geistes gegenüber dem Witz, dem esprit, dem génie,[1]) dem Geschmack [dieser bloss regulativ, der Geist produktiv] und forschen nach dem Ursprung des Wortes. »Die Ursache, weswegen die musterhafte[2]) Originalität des Talents mit diesem mystischen Namen benannt wird, ist, weil der, welcher dieses hat, die Ausbrüche desselben sich nicht erklären, oder auch, wie er zu einer Kunst komme, die er nicht hat erlernen können, sich selbst nicht begreiflich machen kann. Denn Unsichtbarkeit (der Ursache zu einer Wirkung) ist ein Nebenbegriff von einem Geiste (einem genius,[3]) der dem Talentvollen schon in seiner Geburt beigesellt worden), dessen Eingebung gleichsam er nur folgt« (S. 133).

Von mehr grundlegender Wichtigkeit sind jedoch natürlich die oben bereits erwähnten Ausführungen in § 49 des ästhetischen Hauptwerkes, denen wir uns nun zuwenden.

Hier lassen gerade die scharfen und wohlerwogenen Bestimmungen deutlich erkennen, dass der Geist für Kant nicht etwa in das a priori, auch nicht in das a priori der Urteilskraft hineingehört. Er zählt zu den Begriffen, die nach einem Wort in den »Losen Blättern«[4]) exponiert werden müssen, weil man sie nicht

---

[1]) »Wie wäre es, wenn wir das französische Wort génie mit dem deutschen eigentümlicher Geist ausdrückten; denn unsere Nation lässt sich bereden, die Franzosen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unsrigen nicht hätten, sondern von ihnen borgen müssten, da sie es doch selbst aus dem Lateinischen (genius) geborgt haben, welches nichts anderes als einen eigentümlichen Geist bedeutet.«

[2]) muster-hafte.

[3]) Es scheint wirklich, als sei Kant zu seinem Begriff nur auf dem Weg über die wiederauflebende Antike gekommen. Geist ist ihm der in Aktion tretende Genius. Genien spielen ja nicht nur in der dekorativen Malerei und Plastik des Rokoko eine grosse Rolle, sondern sind auch in der allgemeinen und poetischen Zeitvorstellung heimisch. Dass dieser Weg Kants zum Geist, von einem erhöhten Standpunkt betrachtet, tatsächlich ein Umweg ist, wird sich im nächsten Kapitel zeigen. Aber es war der Reinheit von Kants Methode förderlich, dass er diesen Umweg hat gehen müssen.

[4]) Lose Blätter aus Kants Nachlass. Mitgeteilt von Rud. Reicke. Separatausgabe, Heft I (1889), S. 36.

konstruieren kann. Er ist ein Vermögen, wie Verstand, Vernunft, Urteilskraft. Genauer: eine besondere Art des Vernunft-Vermögens, »ein produktives Vermögen der Vernunft«, ja eigentlich nur »ein Talent (der Einbildungskraft)«. Geist ist neben Einbildungskraft, Verstand und Geschmack zur schönen Kunst erforderlich (§ 50, Ende). Schon das Gemüt, dem der Geist eingeordnet wird, ist ja nach Heglers[1]) treffenden Ausführungen ein mehr nur anthropologischer Begriff. Und wenn nun der Geist als das belebende Prinzip dieses Gemütes erklärt wird, so soll damit gewiss erst recht keine in besondere philosophische Tiefen führende Einsicht eröffnet werden. Leben ist für Kant[2]) ja gerade das von der Philosophie nicht Erreichte; nicht ein Transscendentes, aber das noch nicht rationalisierte »Gegebene«. Die These aus der Schrift über den Geisterseher (S. 44), dass wohl die Erscheinung des Lebens, nicht aber des Principium des Lebens selbst erkannt werden könne, hat Kant nie zu ändern Ursache gehabt. Vom Standpunkte des Begriffs aus kann also dieses Leben nur als das erfasst werden, was unbestimmt, noch-nicht-bestimmt oder unbestimmbar ist und gerade dies Undefinierbare,[3]) dies Unbeschreibliche in den Produkten spielt

[1]) Alfr. Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik 1891, S. 55: »Das ‚Gemüt' ist eine dem populären Sprachgebrauch sich nähernde Hypostase, und dass es das ist, dessen war sich Kant wohl bewusst. Sie dient dazu, die Fragen zu verdecken, welche die in ihre letzten Gründe verfolgte Theorie von den Seelenvermögen wachruft, sie stellt eine Einheit zwischen den psychischen Vorgängen her, die doch nicht den Anspruch erhebt, als transscendenter Grund für die Erscheinungen des inneren Sinnes zu gelten. Sie gewährt die Möglichkeit, das psychische Leben nicht (wie es im Begriff des inneren Sinnes geschieht) als Gegenstand der Beobachtung, als Erscheinung darzustellen, sondern unmittelbar als einen Komplex lebendiger, wirksamer Kräfte, nicht als Objekt des Bewusstseins, sondern als Subjekt des empirischen — wenn auch nicht des reinen — Bewusstseins. Aus der Erscheinung hinaus führt auch der Begriff des Gemüts nicht. Im Gegenteil ist anzuerkennen, dass Kant mit dem Begriff Gemüt, der nicht die Nebenvorstellungen erweckt, die der Begriff Seele aufweist, ausdrücklich an diese Grenzen der Erscheinungswelt erinnern will.«

[2]) Ob das von Sulzer verwertete geflügelte Wort des Lucrez von der vivida vis animi auf Kants Definition einen Einfluss gehabt hat (so Schlapp, a. a. O., S. 126, Anm. 2), bleibe dahingestellt.

[3]) Was das 18. Jahrhundert mit dem damals aufkommenden terminus technicus »das je ne sais quoi« bezeichnete, s. Schlapp, a. a. O., p. 256, Anm. 3. Derselbe weist auch auf das Wort Lavater's hin: »nenn's, wie du willst, das bleibt gewiss: das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, innig Eigentümliche, Unnachahmliche, Göttliche, Inspirationsmässige ist Genie.«

ja in der Ästhetik eine grosse Rolle. Geist als belebendes Prinzip wäre das Vermögen, welches in diese Sphäre hineinführt, »einen Überschritt wagt«. »Es ist kein Geist im Menschen, der nicht von dem Schwunge herkommt, den man auch die lebendige Kraft nennt«.[1]) Vorstellungen aus dieser, wie man sich vielleicht ausdrücken kann, dem Begriff gegenüber transgredienten Sphäre nennt Kant ästhetische Ideen: »Unter einer ästhetischen Idee verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.«[2])

Es ist überaus wichtig, diese genaue Bestimmung Kants festzuhalten. Denn er hat damit in der Tat dasjenige getroffen, was sich (wie Kap. 2 ausweisen muss) als wesentlich für den Geist in der deutschen Sprache des 18.—19. Jahrhunderts literarisch bewährt hat. Ein weiteres, damit in Zusammenhang stehendes und besonders in der Religionsgeschichte hervortretendes Moment am Geist, nämlich dass er — ein Protoplasma menschlichen Gemeinschaftslebens — die Brücke von Person zu Person schlägt, lag Kant ferner,[3]) ist aber wenigstens nach der ästhetischen Seite hin von ihm gestreift worden: »das Talent, den Ausdruck zu treffen, durch den die durch die ästhetische Idee bewirkte subjektive Gemütsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, anderen

[1]) Fr. Ch. Starke, Kants Anweisungen zur Menschen- und Weltkenntnis, nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahr 1790/91 (1831), s. Schlapp, a. a. O., S. 126, Anm. 2. — Kritik der Urteilskraft, S. 192 »— was die Gemütskräfte zweckmässig in Schwung versetzt«. Die damit zusammenhängende Eigentümlichkeit der Genialität, dass sie leicht über feste Regeln hinwegschreitet, wird von Kant nur bedingterweise gebilligt: »Um Genie zu scheinen, geht man jetzt von Regeln ab. Es ist zwar gut, da, wo die Regeln aus der Einschränkung des Geistes entspringen, über sie zu gehen; aber da, wo sie bloss das Gewöhnliche und Zufällige betreffen, erfordert es die Bescheidenheit, hierin sich zu bequemen, weil sonst, indem jeder andere sich auch so die Freiheit nimmt, endlich alles regellos wird.« Reflexionen zur krit. Philosophie ed. Erdmann, I, S. 130, Nr. 312.

[2]) Kritik der Urteilskraft, S. 192 f.

[3]) Siehe oben S. 6, Anm. 1 und S. 20 f.

mitgeteilt werden kann . . ., ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt.«[1])

Kant hat recht wohl gewusst, dass der Begriff nicht alles, dass er nicht das ganze Leben selbst sei. Die Klarheit und Reinheit aber, in der die transgrediente Funktion des Geistes hier ihren ersten und klassischen Ausdruck gefunden hat, ist gewiss nicht unabhängig von der Tatsache, dass derselbe Kant vorher dem Transscendenten einen so bestimmten Abschied gegeben hatte.

Im Anschluss hieran, jedoch ohne dieses definitive Ergebnis abzuschwächen, möchten die unseren Gegenstand nahe berührenden Gedanken aus einem nur fragmentarisch vorliegenden Brief-Entwurf Kants (Nr. 487 der Ak.-Ausg.) hier eine Stelle finden. Ein Fürst von Beloselsky hatte ihm im Sommer 1791 seine »Dianyologie« zugesandt.[2]) Kant begrüsst, dass Beloselsky »auf sichere Prinzipien gegründet«, »ebenso neu und scharfsinnig als schön und einleuchtend« die anthropologische Seite seiner eigenen metaphysischen Grenzbestimmungen behandelt habe. Beloselsky hatte nämlich unterschieden:

1. die Sphäre der bêtise,
2. die Sphäre des bon sens (Verstand und Urteilskraft),
3. die Sphäre der raison,
4. die Sphäre der perspicacité,
5. die Sphäre des esprit (génie);

jenseits der letzteren beginnen die Espaces imaginaires (Sphäre leerer Vernünfteley), wie auch schon die Sphären selbst durch Intermundien (Espaces d'erreur, de folie etc.) getrennt waren. Kant teilt zunächst die Sphäre 2, ob er gleich die Zusammenziehung von Verstand und Urteilskraft verständlich und berechtigt findet, »weil die Urteilskraft nichts weiter ist, als das Vermögen, seinen Verstand in concreto zu beweisen und die Urteilskraft nicht neue Erkenntnisse schafft, sondern nur, wie die vorhandenen anzuwenden sind, unterscheidet«. Dann würde Kant über die Sphäre der Vernunft (wenn diese nach Beloselsky nur das Einsehen,

[1]) Kritik der Urteilskraft, S. 198. — Ähnlich in der oben (S. 22) angeführten Stelle aus der Anthropologie-Vorlesung von 1784.

[2]) Dianyologie ou tableau philosophique de l'entendement. à Dresde 1790. Diese anonym erschienene kleine Schrift, von welcher die Königl. Bibliothek zu Berlin ein Exemplar bewahrt, besteht aus 44 Seiten Text und zwei grossen tableau's, deren erstes in konzentrischen Kreisen die vom Verfasser unterschiedenen Sphären zur Anschauung bringt.

perspicere der Ableitung des Besonderen umfasst) nur noch eine Sphäre, nämlich die »Sphäre der Nachahmung, es sey der Natur selbst nach ähnlichen Gesetzen, apprentissage, oder der originalität transscendance der Ideale« gesetzt haben. Diese Sphäre, innerhalb welcher auch der Geist seine festbestimmte[1]) Stelle finden würde, denkt sich Kant fein differenziert, wie aus nachfolgendem Schema erhellt, das sich aus Kants Notizen mit Verwendung seiner eigenen Ausdrücke leicht konstruieren lässt:

Die Sphäre der Nachahmung (Verbindung der Sinnlichkeit mit dem oberen Vermögen).

- A. Der Natur selbst nach ähnlichen Gesetzen, apprentissage.
- B. Der Ideale (Originalität).
  - a. Sphäre »der transscendenten Imagination, d. i. der Ideale der Einbildungskraft, génie, Geist, esprit« [in Rücksicht auf β also Geist noch vox media].
    - α. Normal, wenn die Formen der Einbildung mit der Natur in Übereinstimmung.
    - β. Sphäre d. Hirngespenster, monstren, Phantasterey, wenn die Formen der Einbildung der Natur widersprechen.
  - b. Sphäre der transscendenten Vernunft, d. i. der Ideale der Vernunft.
    - α. Praktische Vernunft-Ideale.
    - β. Auf blosse Erweiterung der Spekulation (über das, was gar nicht Gegenstand der Sinne seyn, mithin nicht zur Natur gehören kann) zielend: leere Begriffe. Sphäre der Schwärmerey.

---

[1]) Die wohlerwogene und genaue Lokalisierung der Geist-Funktion giebt der Kantischen Aufstellung einen bleibenden Wert. Man halte dagegen den spielerigen Schematismus, nach dem Schelling in den Stuttgarter Privatvorlesungen 1810 (WW. Bd. VII, S. 465 ff.) es fertig gebracht

d) Wenn das Wort Geist bei Kant so auffällig zurücktritt, so könnte das eine dreifache Ursache haben:

es könnte der zu diesem Wort gehörige Begriff bei Kant durch ein Synonymum gedeckt sein;

es könnten bei Kant sich stattdessen einzelne (oder die einzelnen) Elemente zu dem finden, was sonst zusammenfassend oder abschleifend mit dem allgemeineren, zu einem Collectivum ja besonders geeigneten Wort Geist bezeichnet wird;

es könnte die Tendenz selbst, welche dem späteren metaphysischen Geist-begriff zugrunde liegt, Kant fern liegen.

Die allgemeine Frage, ob es für die Philosophie Synonyma im eigentlichen Sinne überhaupt giebt, soll hier nicht aufgeworfen werden. Bei einem speziellen Begriff mag es denkbar sein. Wo aber der Umfang so weit und der Inhalt so vielseitig ist, wie beim »Geist«, ist nur zu fragen, ob sprachgeschichtlich oder begriffsgeschichtlich ein anderer Ausdruck diesem Worte besonders nahe verwandt ist. In dieser Hinsicht nun rücken die Begriffe Geist und Gemüt[1]) ganz dicht aneinander. Gemüt bezeichnete noch um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts nicht das Gefühls- und Stimmungsmässige, sondern »die Seele in Ansehung der Begierden und des Willens,[2]) so wie sie in Ansehung des Verstandes und der Vernunft oft der Geist genannt wird« (Adelung's Wörter-

hat, zu entwickeln: die 3 Seiten oder Potenzen des Geistes im allgemeinen sind in der deutschen Sprache vortrefflich durch Gemüt, durch Geist und durch Seele bezeichnet. In jeder von diesen dreien aber sind wieder drei Potenzen, die sich wieder als Gemüt-Geist-Seele verhalten. Also in Summa 9 Potenzen, z. B. 2: Gemüt-Geist, 4: Geist-Gemüt, 5: Geist-Geist, 8: Seele-Geist! — Über Schelling's ernsthafte Meinung siehe Karl Hoffmann: Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schelling's System des transscendentalen Idealismus. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 53. Bern 1907.

[1]) Vgl. die Artikel in Grimms Wörterbuch. Ferner Eucken, Geschichte der philos. Terminologie, Leipzig 1879. S. 211 f. — Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik, S. 52 ff. (daraus unser Citat, S. 24).

[2]) Kant brauchte hierfür die Bezeichnung Herz: »Herz besteht in dem Inbegriff aller Triebfedern, die den Willen bewegen und die der Grund alles Thuns und Lassens sind« (Anthropologie ed. Starke, 228). »— dass die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, das gute oder böse Herz genannt wird« (die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 21).

buch 1796). Und doch war schon diese Sonderung ein wesentlicher Schritt über Kant hinaus zur jetzigen Auffassung. Denn bei Kant ist Gemüt durchaus der allgemeine und absichtlich nicht scharf bestimmte[1]) Ausdruck für die intellektuelle Funktion. Es ist ihm ein blosses Vermögen zu empfinden und zu denken,[2]) seine Tätigkeit ist, Vorstellungen zu verbinden und von einander zu sondern, er spricht daher von dem forschenden Gemüt, von transscendentalen Handlungen des Gemütes und dem, was im Gemüt a priori liegt: »es sind Gemütskräfte, die man unter der weitläufigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift«.[3]) Hält man sich nun gegenwärtig, dass anderseits nach den Ausführungen in Grimm's Wörterbuch (IV, 2667) damals »die Beschränkung von Geist auf das Denkende nur langsam und versteckt sich anspinnt«, dieses Wort Geist also zum Teil noch den Inhalt dessen mit deckte, was wir heute Gemüt nennen, so sieht man, wie beide Begriffe wirklich gegenseitig in ihre Sphären übergreifen und die Seltenheit, mit der bei Kant der »Geist« erscheint, erklärt sich zum Teil sehr einfach daraus, dass ihm das Wort Gemüt geläufiger war. Vielleicht ist übrigens Kant selbst nicht unschuldig daran, dass die Beschränkung von Geist auf das Denkende damals »sich anspinnt«. Er hatte ja wenigstens in anthropologischer Beziehung die ästhetische Funktion Geist schärfer zu bestimmen vermocht und konnte aufgrund dieser Bestimmung des Belebenden und Schöpferischen versuchen, Geisteskräfte und Seelenkräfte zu unterscheiden: »Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind sofern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern a priori

[1]) In diesem Sinne redet er von den Tiefen des Gemüts, von im Dunkeln des Gemüts liegenden Bestimmungsgründen. Anthropologie, § 6, S. 23.

[2]) Anthropologie, § 22 S. 50. — Auch Schiller sieht übrigens im Urteilen und Denken eine Handlung des Gemüts. W. W. XII, S. 71 und ähnlich vielfach in den philosophischen Schriften der Jahre 1793 u. 1794.

[3]) Anthropologie, S. 24. Tr. eines Geistersehers etc., S. 62. Kritik d. reinen Vernunft², S. 102, S. 34, S. 169. Eine eigentliche Definition von Gemüt hat Kant einmal (zu Sömmering, über das Organ der Seele) gegeben: »Unter Gemüt versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (animus), noch nicht die Substanz (anima) nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahiert, wodurch das gewonnen wird, dass wir in Ansehung des denkenden Subjektes nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen.«

aus Prinzipien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur. . . . Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande und der Regel, die er zur Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und sofern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtnis, die Einbildungskraft u. dgl.« (Met. Anfangsgründe d. Tugendlehre 1797, S. 111). In dieser Abgrenzung ist die Unterscheidung ja freilich nicht durchgedrungen. Aber immerhin ist sie ein Symptom: der Geist präzisiert sich genauer, als gefühlsmässiger Mutterboden bleibt das Gemüt zurück.[1])

Ein merkliches Nachlassen der begrifflichen Schärfe in der nachkantischen Philosophie gegenüber Kant ist schon oft konstatiert worden und zeigt sich besonders bei unserem Gegenstand. Während Kant oft selbst da, wo er in Anlehnung an den Zeitgebrauch sich des Wortes Geist bedient, dasselbe näher zu bestimmen nicht für überflüssig hält,[2]) lässt die Straffheit der Diktion[3]) bald nach und

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, § 21 (S. 65): »Der Gemütszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt. Diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden.« Vgl. auch § 52 (S. 214): der Genuss macht den Geist stumpf, das Gemüt launisch.

[2]) »Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten, uns regierenden Geist nennen kann)«; Religion innerhalb d. Grenzen d. bl. Vernunft, 2. Aufl., S. 91. »— bis ihm darüber der Geist (das wahre Prinzip der guten Denkungsart) ausgeht«; Briefe, Akademie-Ausg., Bd. 12, S. 57. »Man kann von jeder gesetzmässigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sei bloss dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut.« Kritik der prakt. Vernunft, S. 127, Anm.; ebenso S. 147, 151, 270. — Es ist für Kant schon bezeichnend, dass man überhaupt versuchen kann, wie es im Vorliegenden geschieht, die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort Geist für ihn besitzt, mit Vollständigkeit namhaft zu machen. Ein Statistiker würde vielleicht konstatieren, dass seit den 90er Jahren in Kants Briefen das Wort etwas weniger selten ist (vgl. z. B. Bd. XII der Akad.-Ausgabe, S. 56, 57, 254). Kant mochte mit etwas grösserer Freiheit dem populären Sprachgebrauch sich nähern, gerade weil und nachdem er in der Kritik der Urteilskraft den Begriff wissenschaftlich völlig gesichert hatte. Die »Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie« ed. B. Erdmann enthalten mancherlei Spielarten von Geist (Nr. 307, 309, 312, 403, 516, 533, 631, 688 etc.); nur ist man bei der Datierung dieser nicht für den Druck bestimmten Aussprüche ganz auf Vermutungen angewiesen.

[3]) Gerade die im Kapitel von den Paralogismen der rationalen Psychologie eingeführten termini (Personalität, Spiritualität, Animalität etc.) sind es ja, die Kant Anlass geben, wegen der lateinischen Ausdrücke ent-

dabei kommt gerade der Geist als bequemes asylum ignavae rationis zur »schönsten« Geltung. Mehr als einem speziellen Schulbegriff Kants ist durch solche Vergeistigung ein vorzeitiges Ziel gesetzt worden.

Die Vernunft, dieses königliche Wort, welches dem Zeitalter Kants sein besonderes Gepräge aufdrückt,[1]) ist zunächst, für Kant, ein Vermögen des Individuums. Freilich als »Vermögen der Prinzipien« ist es einer Verallgemeinerung besonders leicht zugänglich, greift über die Schranken individueller Determination hinaus oder ist wenigstens gegen sie indifferent. Es war nur ein Schritt (Kant hat diesen einen Schritt bekanntlich nicht getan!), sie ihres individuellen Ausgangspunktes zu entkleiden und dann wurde der Geist, welcher von Haus aus eine grössere metaphysische Selbständigkeit, etwas mehr Substantivisches, an sich trägt, ein passenderes Synonymum für diese Vernunft. Doch hat auch ohne dies der Geist gar bald das Erbe der Vernunft angetreten, vor allem da, wo dem Rationalismus Kants sich andere Gesichtspunkte ergänzend zur Seite stellen. Die »Neue Kritik der Vernunft« von Jac. Fries (1807) trägt ihren Titel in Rücksicht auf Kants Hauptwerk. Ihr Inhalt zeigt den mehrdeutigen und einer Definition nicht erst für bedürftig gehaltenen Geist schon in starker Entfaltung.[2])

Ein vielleicht zuerst[3]) von Kant (besonders in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Schrift über die Religion) in

---

schuldigend anzuführen: »— dass ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen«. Kritik der reinen Vernunft², S. 402, Anm.

[1]) Schöne Charakterisierung dieses Sachverhaltes bei Hegler, a. a. O., Seite 106.

[2]) Gleich der erste Satz ist charakteristisch: »Der Geist der Zeit ist es, der in unserer Geschichte lebt und sich verwandelt, er ist der mächtige Beherrscher jedes Einzelnen, . . . und doch ist es wieder ein Kampf mit ihm, wo sich messen muss, wer für Bildung des Geistes arbeiten will.«

[3]) Die Wissenschaft entbehrt noch einer Geschichte des Begriffes Person. Die »Kantstudien« bringen demnächst (XIII, 1) einen Aufsatz aus dem Nachlass von Trendelenburg, mit einleitenden Bemerkungen herausgegeben von R. Eucken. Gerade jetzt, wo die Verzerrung einer Persönlichkeits-kultur mit Erfolg am Werke ist, das bei Kant und Goethe noch so gehaltvolle Wort Persönlichkeit in Misskredit zu bringen, ein aktuelles Unternehmen!

scharfer Prägung verwerteter Begriff ist der Begriff der Persönlichkeit, der aber dann nach Kant — vielleicht infolge der Herrschaft des allgemeineren Geistes — jahrzehntelang geruht hat. Als ein deutliches Beispiel der Abschleifung dieses Begriffes kann Joh. Heinr. Tieftrunk gelten,[1]) welcher die Kantische Einteilung (aus: die Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V. S. 15): Tierheit — Menschheit — Persönlichkeit des Menschen folgendermassen wiedergiebt: Tierheit — theoretische Seite des Geistes oder Verständigkeit — praktische Seite des Geistes oder Zurechnungsfähigkeit. Man sieht: der dem Manne auch sonst geläufige Begriff Geist hat die Persönlichkeit überflüssig gemacht.[2])

Die transscendentale Apperception Kants, die in den Prolegomena auch als das »Bewusstsein-überhaupt« erscheint, hat später für einen Geist-Begriff Fichtes einen Leitfaden abgegeben (s. unten Kap. 2, 3). Wenn man von dem rein formalen und methodischen Charakter absieht, den sie bei Kant besitzt, scheint eine Ähnlichkeit mit dem späteren monistischen Geist-begriff wirklich vorhanden zu sein. Genau besehen, besteht ein völliger Gegensatz zwischen dieser Abstraktion und dem »Allerkonkretesten«, als welches Hegel nachmals seinen Geist bestimmt wissen wollte.

Eher könnten Kants Ideen, speziell das Ideal der reinen Vernunft (theologische Idee), als Vorläufer und als wesentliche Elemente des späteren metaphysischen Geistes in Anspruch genommen werden. Aber man müsste mindestens die kosmologische Idee mit der theologischen verschmelzen und müsste ausser Acht lassen, dass nach Kant nicht die Existenz, sondern eben nur die Idee eines solchen Wesens vorausgesetzt werden muss (Kritik der reinen Vernunft S. 606), bis etwas dem absoluten Geist Hegels nur Ähnliches zustande käme. Besonders der locus classicus über das prototypon transscendentale (Kritik der reinen Vernunft S. 609—11), in gewissem Sinne Kern und Krone der ganzen Vernunftkritik, lässt keinen Zweifel darüber, wie weit die Kantschen Ideen in Wahrheit von dem späteren Geist entfernt sind.

Es ist ja wahr, der Begriff Geist, welchen Kant selbst in seiner theoretischen Philosophie ablehnt (Vorstellung eines endlichen unkörperlichen Vernunftwesens), ist nach Ausweis der Religionsgeschichte kaum der ursprüngliche (vgl. unten Kap. 2 Abschn. 1 u. 2),

[1]) Siehe G. Kertz im 4. Ergänzungsheft der Kantstudien. 1907.

[2]) In den Vorlesungen über Metaphysik ed. Pölitz (1821) wird tierisches, menschliches, geistiges Leben unterschieden, S. 170.

er ist auch nicht derjenige, welcher später (durch Herder und Hegel) wirksam geworden ist. Aber deshalb darf man nun vom Standpunkt der Späteren aus noch nicht sagen, dass Kant den »richtigeren« Begriff in sein System hätte einfügen müssen — oder auch nur können. Kant hat gerade lange genug gelebt, um auch den »absoluten Geist« aus der Literatur noch kennen zu lernen,[1]) ohne dass er selbst in dieses Fahrwasser eingelenkt ist. Und die Geschichte fragt nun einmal weniger nach dem, was hätte geschehen können, als nach dem Wesentlichen, was wirklich geschehen ist.

Es ist von besonderem historischen Interesse, dient aber auch zur sachlichen Klärung der Lage, dass die zwei Grossen im »Reiche des Geistes« an den Kantschen Begriff eines Intellectus archetypus Anknüpfung gesucht haben. Sie glaubten darin einen Seitenwink auf denjenigen Verstand zu erkennen, welcher eine wahrhaft geistige (d. h. nicht durch Begriff und Reflexion getrübte) Anschauung vermittle. Goethe hat diesem Begriff im Jahre 1817 einen besonderen kleinen Aufsatz »Anschauende Urteilskraft« (W. W. Bd. L. S. 57 f.) gewidmet. Er entnimmt dem Kantschen Gedanken: »dass wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produkten würdig machen. Hatte ich doch erst unbewusst und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemässe Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen«. Und Hegel (W. W. Bd. XV, S. 604 f.) kann sich kaum darüber beruhigen, dass Kant diesen Begriff des intellectus archetypus habe aufstellen und doch nicht als die allein wahre, geistige Idee des Verstandes proklamieren können. »Sonderbarerweise hat Kant diese Idee des Intuitiven, weiss nicht,[2]) warum sie keine Wahrheit haben soll«. Noch in der Dissertation von 1770 (§ 10) hatte Kant den intellectus

[1]) Man vergleiche z. B. schon die von Kant im Opus posthumum (Reicke, Altpreuss. Monatsschr. 21, 366) ohne Quellenangabe notierte Stelle aus Schiller's ästhet. Briefen (W. W. XII, 72) vom unendlichen Geist und vom endlichen, der nur durch Schranken zum Absoluten gelangt.

[2]) »Der Grund, warum diese wahre Idee nicht das Wahre sein soll, ist, weil die leeren Abstraktionen von einem Verstande, der sich im Abstrakt-Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelheit, einmal als das Wahre vorausgesetzt sind« (S. 604).

archetypus mit der göttlichen Anschauung identifiziert, darin hat Goethe's Urteil den Anhalt einer Berechtigung. Aber schon in dem berühmten Brief an Marcus Herz v. 21. 2. 1772 tritt die bloss methodische Tendenz der Herbeiziehung des Begriffes deutlich hervor, die dann in der Kritik der reinen Vernunft[1]) und in der Kritik der Urteilskraft[2]) völlig unzweifelhaft ist: Kant verwertet

[1]) Hier kommt nicht sowohl die Stelle S. 723 (es ist sehr natürlich, eine der Idee der grössten systematischen und zweckmässigen Einheit korrespondierende gesetzgebende Vernunft, intellectus archetypus, anzunehmen) in Betracht, als der oben S. 9 angeführte Passus über die intellektuelle Anschauung. Denn eine solche der Sinnlichkeit nicht bedürfende Anschauung wäre nach Kant eben Sache eines intellectus archetypus, während dessen Gegensatz, unser intellectus ectypus, »die data seiner logischen Behandlung aus der sinnlichen Anschauung der Sache schöpft« (Brief Kants an Marcus Herz v. 21. 2. 1772).

[2]) Es ist interessant, zu verfolgen, wie Kant den intellectus archetypus (einen Begriff von wohl jahrhundertealter Vergangenheit) erst zur Verdeutlichung seiner neuen Theorie der Sinnlichkeit (s. oben S. 9) und nun auch für die Erläuterung seiner Natur-Teleologie rein methodisch, man möchte sagen, pädagogisch verwertet (Kritik der Urteilskraft, § 76 und 77). Er bahnt sich dabei den Weg durch zwei instruktive Analogien: 1. Dass wir Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge unterscheiden müssen, liegt nicht an den Dingen, sondern an uns. Man könnte sich z. B. ohne inneren Widerspruch denken, dass unser Verstand nicht reflektierend, sondern unmittelbar »anschauend« wäre. Dann gäbe es keine über die Wirklichkeit hinausgreifende Möglichkeit. Beides fiele stets zusammen. Eine Möglichkeit neben der Wirklichkeit käme nie zum Bewusstsein. Daraus lässt sich nach Kants Meinung ersehen, dass in den Dingen an sich selbst ein solcher Unterschied nicht gelegen ist. Nur unser menschlicher Verstand ist — man könnte sagen, zufälligerweise — so beschaffen, dass er diesen Unterschied macht, machen kann, eventuell machen muss. Diese »Zufälligkeit« kann man so formulieren, dass man sagt, es liesse sich ganz wohl ohne Widerspruch ein anderer, nichtdiskursiver, sondern anschauender Verstand (intellectus archetypus) denken, für den Möglichkeit und Wirklichkeit als das absolut notwendige Wesen stets eins sind. Schon hier kann also die Fiktion des intellectus archetypus den nützlichen Dienst leisten, eine besondere Eigentümlichkeit unseres ectypischen Verstandes negativ zu bestimmen. 2. Dass wir einen Unterschied zwischen Sein (physischer Notwendigkeit) und Sein-Sollen (moralischer Notwendigkeit, physischer Zufälligkeit) machen, rührt wiederum nur »von der subjektiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens« her (S. 342). Denn es liesse sich ohne inneren logischen Widerspruch auch eine »intelligible, mit dem moralischen Gesetz durchgängig übereinstimmende Welt« (S. 343) denken, wo zwischen Sollen und Tun, zwischen einem praktischen Gesetz von dem, was durch uns möglich ist und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde«.

den Begriff nur, um mit seiner Hülfe eine irrige Vorstellung (von der Wirkungsweise der Kategorieen, bzw. — in der Kritik der Urteilskraft — von dem Wesen der Naturteleologie) durch indirekten Beweis ad absurdum zu führen: der einzige spezielle Haken bei Kant, den Hegel selbst hat entdecken können, um seine Geistesphilosophie anzuknüpfen, erweist sich als für diesen Zweck völlig untauglich. Ein sehr beachtenswertes Faktum.

e) Aber ein Anderes bleibt deshalb doch noch unausgemacht. Wenn man für Kants System — und er hat doch zugestandener-

---

Der von der Wirklichkeit sich abspaltende Freiheitsbegriff ist daher kein konstitutives Prinzip, tauglich, ein Objekt und dessen objektive Realität zu bestimmen. Wohl aber ist er für uns ein höchst wichtiges und verbindendes regulatives Prinzip. 3. »Ebenso«, d. h. dem analog wird nun auch der Unterschied zwischen Naturmechanismus und Naturzweckmässigkeit zu beurteilen sein. Das Naturgesetz sagt aus, was allgemein und notwendig gilt und besteht. Es schafft, wie unser Verstand nun einmal angelegt ist, Allgemeinbegriffe. Nun ist aber derselbe Verstand ausserdem darauf angelegt, sich nicht mit solchen Allgemeinbegriffen zu begnügen, sondern vom Allgemeinen zum Besonderen (welch letzteres nicht durch jene Allgemeinbegriffe erschöpft werden kann) fortzuschreiten. Dieses Besondere mag von dem erhabenen Standpunkt jener Allgemeinbegriffe aus »zufällig« heissen. Gleichwohl erfordert die Vernunft auch in der Verbindung des Besonderen eine Einheit, mithin eine gewisse Art von Gesetzlichkeit, »welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmässigkeit heisst« (S. 344). Wir sind insofern subjektiv genötigt, uns der Teleologie als eines »heuristischen Prinzips« (S. 355) zu bedienen. Dass das Wesen der Teleologie in der Tat nicht tiefer begründet ist, wird noch deutlicher, wenn man sich einmal einen Verstand denkt, welcher »nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Teilen, wie es unserem diskursiven Verstande gemäss ist, sondern, nach Massgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend« (S. 349) vorstellt. Das ist der Gedanke eines Intellectus archetypus, für den, was wir als Kausalität und Naturzweckmässigkeit zu unterscheiden genötigt sind, nicht nur in schönster Harmonie und Verträglichkeit, sondern als völlig parallel und folglich ununterscheidbar sich präsentieren würde. Dieser andere (nicht etwa göttlich-schöpferische, sondern einfach fiktiv-aussermenschliche) Verstand würde selbst Zweckprodukte der Natur völlig mechanisch zu erklären vermögen. Dass wir einen solchen intellectus nicht haben und infolgedessen von der Kausalität eine Teleologie unterscheiden müssen, liegt nicht in den Dingen (an sich) begründet, sondern eben in der geschilderten Eigentümlichkeit unseres Verstandes. So ist also die Teleologie, wenn auch nicht eine Kategorie (Verstandesbegriff, wie die Kausalität), so doch auch ein Verstandes-Mittel (für die Urteilskraft) und führt nicht in ein Reich der »Dinge-an-sich« hinein.

massen mindestens die Absicht gehabt, sein Lebenswerk durch ein solches abzuschliessen — eine Kennmarke, gewissermassen eine Firma suchen soll, ist dann nicht trotz alledem der Begriff Geist am meisten hierzu geeignet?

Kein Zweifel, dass Kant eminent architektonisch und systematisch veranlagt war. Es wäre begreiflich, wenn er am Ende seines Lebens der Versuchung verfallen wäre, de omnibus rebus in einem »System« sein abschliessendes Wort zu sprechen. Umso beachtenswerter ist, dass, was uns als sein Lebenswerk wirklich vorliegt, von anderen Interessen sich beherrscht zeigt. Die Frage, was es mit dem »System der Metaphysik« auf sich hat, ist ja umstritten. Doch kann man wohl, besonders auf Grund der Briefe, als ausgemacht ansehen, dass die Kritik von 1781 ursprünglich als akademisches Lehrbuch geplant war (etwa als Ersatz von Baumgartens Metaphysik oder den anderen Büchern, nach welchen Kant unwürdigerweise dozieren musste), sich aber für diesen Zweck dann doch nicht als geeignet erwiesen hat. Das akademische Compendium ist nie erschienen. Insofern ist die Fertigstellung des Systems durch äussere Gründe verhindert worden. Wenn aber der innere systematische Abschluss der Kantischen Gedankenwelt in Frage steht, wird doch wohl Kants Erklärung vom 7. Aug. 1799 massgebend bleiben dürfen: »Hierbei muss ich noch bemerken, dass die Anmassung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe bloss eine Propädeutik zur Transscendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Kr. d. r. V. für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe«. Über die Art, wie für einen Kant diese innere Vollkommenheit sich darstellt, lässt das interessante Kapitel von der Architektonik der reinen Vernunft keinen Zweifel. Was Kant sich unter einem System der Metaphysik denkt, unterscheidet sich in zwei wichtigen Punkten von dem, was man vor ihm und nach ihm darunter verstand:

a) Das System der Philosophie dient nicht dazu, einen Inbegriff aller Erkenntnisse und Dinge wie in einem Verkleinerungsglas zusammenzufassen. Es stellt nur »die reinen Erkenntnisse a priori« in ihrer systematischen Einheit dar.

b) Man kann keine Philosophie lernen, man kann nur philosophieren lernen. Philosophie, als System aller philosophischen Erkenntnis, objektiv genommen, ist eine blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist. Besser als das Ideal der Philosophie stellt man sich deshalb das Ideal des Philosophen (als Gesetzgebers der menschlichen Vernunft) als Urbild vor.

In dieser letzten Hinsicht berührt sich Kant enger mit Goethe, als dieser mit Hegel. Auch Goethe mochte vom Absoluten im theoretischen Sinne nicht reden und was Er als System uns sehen lässt, ist nicht eine (wie auch immer geartete) gedankliche oder anschauliche Projektion, sondern Darstellung und Ausbreitung seines harmonischen persönlichen Lebens selbst. Weltanschauung allerdings hat auch Goethe in eminentem Sinne gehabt. Aber ihm durfte sie nie abgeschlossen und fertig sein. Für Kant wäre sogar schon der Begriff Weltanschauung, der sich jetzt immer mehr einzubürgern scheint, unerschwinglich gewesen. In seinem Sinne dürfte man nur Lebensauffassung sagen. Und wenn wir uns nun von dem »System« Kants ein Bild machen wollen, so ist wohl eines sicher, nämlich, dass dieses System selber eben kein Bild, keine »geistige« Weltanschauung im Sinne Hegels, nicht einmal eine Konturenzeichnung zu einer solchen, sondern höchstens eine Konstruktionshilfe liefert. Ob hierfür das Wort Geist noch irgendwie charakteristisch sein könnte, wird definitiv an dieser Stelle noch nicht zu beantworten sein.

In doppelter Hinsicht jedoch wird der spätere philosophische Begriff Geist bei Kant seine sachliche, wenn auch nicht sprachliche Anknüpfung finden:

1. Für die Antithese, welche wir der Kürze halber die cartesianische nennen, war von da ab, als Kant die Formen der Anschauung (die raum-zeitliche »Ausdehnung«) ebenso wie die Kategorien (das »Denken«) als apriorisch entdeckt und beide als im Erfahrungsgebrauch stets auf einander angewiesen und unzertrennlich mit einander verknüpft aufgezeigt hatte, eigentlich kein Raum mehr. Gleichwohl ist Kant selbst der Amphibolie der beiden Reflexionsbegriffe »das Innere und das Äussere« nicht entgangen und hat, aus welchem Grunde und mit welchem Recht auch

immer, die Gegenüberstellung eines inneren und eines äusseren Sinnes durchgängig festgehalten —: Anknüpfung für den dualistischen Begriff Geist.

2. Die ganze Flut von Fragen, Einwendungen und »Widerlegungen«, die sich über das »Ding-an-sich« ergossen hat, mag durch die unglückliche Formulierung dieses Begriffes von Kant selbst mit entfesselt worden sein. Insofern hat Kant den (zweifellos bestens bei ihm angelegten) vorwiegend methodischen Charakter der Philosophie, die tatsächlich ein Etwas nötig hat, das ihr »korrespondiert«, woran sie sich als blosse Methode allererst bewährt und entfaltet, nicht entschieden und klar genug herausgearbeitet. Und so hat er selbst die Nachfolger dazu verleitet, durch einfache Beseitigung des Ding-an-sich mitsamt seinem zugrundeliegenden Dualismus seine Philosophie vermeintlich erst abzuschliessen und zu vollenden —: Anknüpfung für die monistische Idee Geist.

Kapitel 2.

Zwischen Kant und Hegel.

Abschnitt 1.

Traditioneller Ausgangspunkt.

Der Geist macht den pünktlichen Hausverwalter der Natur. Schiller 1798.

Die Kantische Weise, zu philosophieren, ist zunächst ohne Wirkung auf breite Kreise gewesen. Langsam und unvollkommen haben sich einzelne Elemente seiner Methode eingebürgert. Insonderheit lässt sich durchaus nicht wahrnehmen, dass seine vorsichtige Art, mit dem Begriff Geist umzugehen, irgend bemerkt oder gar nachgeahmt worden wäre. Wir haben deshalb, um das weitere Schicksal dieses Begriffes zu verfolgen, nicht von Kant, sondern von der damaligen Durchschnitts-Tradition auszugehen und knüpfen dabei an ein einzelnes prägnantes Beispiel an.

Ein Jahr vor Kants Kritik der reinen Vernunft hatte die Büchermesse folgende Neuheit gebracht:

> Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. Eine Abhandlung, welche in höchster Gegenwart Sr. Herzogl. Durchlaucht während den öffentlichen akademischen Prüfungen vertheidigen wird Johann Christoph Friedrich Schiller, Kandidat der Medizin in der Herzoglichen Militair-Akademie. Stuttgard, gedruckt bei Christoph Friedrich Cotta, Hof- und Kanzlei-Buchdrucker.

Wesentlich gleiche Grundgedanken enthielt die im Jahr zuvor von Schiller abgefasste, nicht-genehmigte Dissertation »Philosophie der Physiologie«, von der uns nur die ersten elf Paragraphen erhalten sind. In liebenswürdiger Naivität schlägt sich da der junge Feldscher-Aspirant wacker mit den Problemen herum, zeigt sich übrigens vertraut mit materialistischen, occasionalistischen, Leibnizschen Anschauungen und bemüht sich, »durch eine sichere Methode

einiges Licht auf diese Materie zu werfen“ (XI, 50). Mancher Ausdruck lässt schon ex ungue leonem erkennen. Schiller vertritt die Hypothese von einer besonderen Kraft, welche zwischen den Geist und die Materie tretend die verschiedenen[1]) Beziehungen beider vermittelt. Er nennt diese Mittelkraft nach dem Vorgang damaliger Physiologen (z. B. Albr. von Haller's) den Nervengeist.[2]) Derselbe vermittelt zwischen dem Körper und dem Geist, analog wie die Luft es fertig bringt, dass von zwei Klavieren das eine dem anderen eine Resonanz bietet (S. 34, 67). So erklärt sich »die wunderbare und merkwürdige Sympathie, die die heterogenen Prinzipien des Menschen gleichsam zu einem Wesen macht, der Mensch ist nicht Seele und Körper, der Mensch ist die innigste Vermischung dieser beiden Substanzen« (S. 67).

Das Gefühl, es dem gegenüber herrlich weit gebracht zu haben, wäre heutigentages noch unbegründet. Die Meinung, dass von dem grossen das Leben durchziehenden theoretischen Dualismus ein allein den Menschen behandelnder Ausschnitt gemacht werden könne, dass der menschliche Körper einen philosophischen Begriff abgebe, geeignet, in einen auch nur irgendwie fassbaren Gegensatz zu »seinem« Geist gesetzt zu werden, dieses Erbteil Cartesianischer[3]) Denkungsart lebt auch heute nahezu ungeschwächt, als ob Kant nie gewesen wäre, und bietet noch heute für die fruchtbarsten Theorien den erforderlichen »selbstverständlichen« Ausgangspunkt.[4])

Fast haben wir den Eindruck, als rage Schiller über den Durchschnitt seiner (und unserer) Zeit doch merkbar hervor: in der Ablehnung metaphysischer Donquixotterien (S. 25), darin, dass er nicht die tote Körpersubstanz, sondern das tierische Leben dem

---

[1]) »Tierische Natur befestigt die Tätigkeit des Geistes«, § 13. »Geistiges Vergnügen befördert das Wohl der Maschine« (später ging Schiller noch weiter: »Endlich bildet sich der Geist sogar seinen Körper«. Anmut und Würde XI, 196 = Wallensteins Tod V, 1813: »Es ist der Geist, der sich den Körper baut«.), § 14. »Geistiger Schmerz untergräbt das Wohl der Maschine« etc.

[2]) »Strom der Geister, der unaufhörlich an den Wänden der Nerven hinauf- und hinabeilt« (S. 30).

[3]) Genau besehen, geht der Stammbaum viel weiter zurück. Eine kräftige Wurzel war der ethische, besonders von der kirchlichen und stoischen Moral fixierte, Gegensatz von Geist und Fleisch.

[4]) cf. die Lehre vom »Parallelismus«. Die Streitakten bei L. Busse, »Geist und Körper, Seele und Leib.« Leipzig. 1903.

geistigen entgegenstellt, dass er sich wesentlich[1]) auf das physiologische Gebiet einschränkt und dass er die Einheit beider Naturen betont. Populär war nämlich die »cartesianische« Anthropologie und die Diskussion über »das Kommerz zwischen Seele und Körper« (Mos. Mendelssohn 1788) eigentlich in der Form, dass man den unserem Körper beigesellten Geist an einer »höheren« umfassenden Geistheit partizipieren liess. Gerade deshalb sagte man nicht Seele, sondern Geist. Diese Vorstellung des vernunftbegabten Menschengeistes als eines abgetrennten Stückes der Gottheit[2]) ist sehr alt. Der Begriff der Einzelseele ist nicht erweislich das Primäre: der frühste Strahl kulturgeschichtlicher Kenntnis zeigt uns bereits den Geist über den Wassern schwebend. Darin offenbart sich ein dem menschlichen Gemüt eingeborener Pantheismus, dessen Zerstörung durch den reflektierenden und disjungierenden Verstand kaum je völlig gelingen dürfte.

Wohl zu scheiden von solchem gefühlsmässigen Pantheismus, nach welchem die Einzeilgeister an einem Weltgeist partizipieren und die Grenze zwischen beiden zu einer fliessenden wird, ist eine andere, rein theoretische Form, die wir etwa als rationalen Pantheismus auszeichnen könnten. Sie hat wohl keinen typischen Vertreter in unserer in Rede stehenden Zeitperiode, war aber bei den starken Nachwirkungen der Leibnizschen Philosophie in damaliger Zeit als Antithese gegen dieselbe gewiss nicht ausgestorben. Leibniz selbst hatte sich 1702 in seinen Considérations sur la doctrine d'un esprit universel mit dieser Richtung auseinandergesetzt und dieselbe in die Vergangenheit weiter zurückverfolgt. Es versteht sich für ihn, dass ein solcher einiger allumfassender Geist keinesfalls als einziger (l'esprit unique) proklamiert werden darf.[3])

[1]) Ganz fehlen Ausblicke natürlich nicht. »Der Geist ist ewig« (S. 19). »Die Materie zerfährt in ihre letzten Elemente wieder, die nun in andern Formen und Verhältnissen durch die Reiche der Natur wandern, anderen Absichten zu dienen. Die Seele fährt fort, in andern Kreisen ihre Denkkraft zu üben und das Universum von anderen Seiten zu beschauen« (S. 79).

[2]) Erwin Rohde, Psyche II, 258 f. — Die einschlägigen Stellen dieses klassischen Werkes zeigen, dass der νους der (individuellen) ψυχη von Anfang an übergeordnet war. — Immer noch brauchbar ist Flügge, »Skizze einer Geschichte der psychologischen Idee oder der Idee eines Geistes« in dessen Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit. 1794. Bd. I, 27—42; II, 152 f., 169 f. — Beyer, »Paläphatus der Jüngere, über die Bedeutung von Geist« 1799, war mir nicht zugänglich.

[3]) Ernst Cassirer, der uns die Abhandlung neuerdings in Bd. 108 der Philos. Bibliothek zugänglich gemacht und mit wertvollen Anmerkungen

Schiller hatte, als er jene physiologischen Abhandlungen schrieb, schon eine pantheistische Periode hinter sich: Später als seine Dissertation veröffentlicht (Horen 1786), jedoch teilweise die Stimmungen einer vorhergegangenen Lebensperiode spiegelnd, bieten die Philosophischen Briefe (mit der Theosophie des Julius) eine interessante Veränderung der Problemstellung. Gefühlstiefer Sturm und Drang möchte sich der letzten philosophischen Geheimnisse bemächtigen. Es erscheint als ein unglückseliger Widerspruch der Natur »dieser frei emporstrebende Geist in das starre und unwandelbare Uhrwerk eines sterblichen Körpers geflochten, mit seinen kleinen Bedürfnissen vermengt, an seine kleinen Schicksale angejocht« (XI, 113). Dieser Widerspruch löst sich ihm nun in einer Philosophie, die »sein Herz geadelt und die Perspektive seines Lebens verschönert« (129) hat, in einer umfassenden pantheistischen Weltanschauung, für welche es nur eine einzige Erscheinung in der Natur giebt: Das denkende Wesen (117), der Geist ist nicht auf das Individuum eingeschränkt. Liebe, Aufopferung sind Ausdruck und Anzeichen, dass das Universum ein einheitlicher Gedanke Gottes ist. »Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmender Atom im unermesslichen leeren Raum« (125). Dagegen »der Mensch, der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Grösse, Vortrefflichkeit im Kleinen und Grossen der Natur aufzulesen und zu dieser Mannigfaltigkeit die grosse Einheit zu finden, ist der Gottheit schon sehr viel näher gerückt« (124). »Ich wollte erweisen, dass es unser eigener Zustand ist, wenn wir einen fremden empfinden ... Vollkommenheit in der Natur ist keine Eigenschaft der Materie, sondern der Geister« (121). Die Natur ist nur ein unendlich geteilter Gott (127).

Freudlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.

Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit. (S. 128.)

---

ausgestattet hat, findet (ebenda S. 110) den tieferen Grund für Leibnizens Ablehnung eines Allgemeingeistes: »Der Zusammenhang zwischen den Einzelgeistern braucht für ihn nicht durch ein allumfassendes spirituelles Agens erst künstlich hergestellt zu werden, da er in der Tatsache der rationalen Erkenntnis vom logischen Standpunkt aus bereits verbürgt und gesichert ist.«

Damit klingen leicht und zart die Töne an, welche 20 Jahre später in reichster Ausgestaltung und nach allen Regeln philosophischen Kontrapunktes ein Hegel wieder anschlug und es ist gewiss kein Zufall, dass dieser sein klassisch gewordenes Hauptwerk mit einer Reminiscenz an die eben citierten Schillerschen Verse abgeschlossen hat:

Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
Schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Für Schiller bedurfte es damals schon keiner Selbstüberwindung mehr, als letztes Stück der kleinen Sammlung einen Brief seines Freundes Körner einzufügen, in welchem dieser ihn vom universalen Weltgeist zu sich selbst zurückruft: »Der erste Gegenstand, an dem sich der menschliche Forschungsgeist versuchte, war von jeher — das Universum . . . (135). Es ist ein gewöhnliches Vorurteil, die Grösse des Menschen nach dem Stoffe zu schätzen, womit er sich beschäftigt, nicht nach der Art, wie er ihn bearbeitet . . . (137). Dem edlen Menschen fehlt es weder an Stoffe zur Wirksamkeit, noch an Kräften, um selbst in seiner Sphäre Schöpfer zu sein« (138). Aber freilich »noch bist du nicht in derjenigen Stimmung, wo die demütigenden Wahrheiten von den Grenzen des menschlichen Wissens dir interessant werden könnten« (136). Schiller witterte (Brief v. 15. 4. 1788) hier wohl mit Recht »eine entfernte Drohung mit dem Kant«. »Was gilt's, den bringst du nach? Ich kenne den Wolf am Heulen.« — Einige Jahre, und Schiller sollte wirklich in Kant's Methode die wirksamen Hebel zur Entfaltung seiner Gedankenwelt gefunden haben:

Ausgegangen war Schiller in seiner Dissertation von dem Gegensatz der sinnlich-tierischen und der geistigen Natur des Menschen. Nun aber schreitet er dazu fort, diesen Gegensatz sachlich, ethisch und ästhetisch zu überwinden und durch Statuierung der Einheit der Person die Selbstverständlichkeit der »cartesianischen« Antithese, was dieses Anwendungsgebiet betrifft, ad absurdum zu führen. Nur ist es interessant, dass sich in seiner Terminologie dieser Tatbestand nicht abspiegelt. Die sprachliche Tradition ist wohl zu mächtig (— erst Goethe bevorzugt sichtlich den einheitlichen Ausdruck Mensch —), ferner aber sehen wir Schiller schliesslich, nicht ohne Einwirkungen Fichte's, zu einem metaphysischen Begriff von Geist gelangen, welcher die sittliche Einheit des Menschen vertritt.

Anfänglich sucht Schiller. Nach Kants Vorgang stellt er dem physischen Menschen, welcher wirklich ist (Zustand der Abhängigkeit), den sittlichen, welcher nur problematisch ist (Zustand der moralischen Freiheit), gegenüber. Daneben führt der wertvolle elfte Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen die schon in »Anmut und Würde« angedeutete und ebenfalls an Kant sich anlehnende Bestimmung des Begriffs Person ein, durch den Schiller das Bleibende am Menschen bezeichnen möchte im Gegensatz zu dem Wechselnden, seinem »Zustand«. Durch Kreuzung dieser verschiedenen Begriffspaare entsteht die eigenartig reizvolle Lebendigkeit dieser Aufsätze. Mag auch einzelnes nicht weiter verfolgt werden. Es ist schon ein grosser Gewinn, dass die Sache überhaupt in Fluss gekommen ist und die Tradition nicht mehr allmächtig erscheint.

»Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen . . . Selbst der analytische Verstand kann die sinnliche Natur nicht ohne Gewalttätigkeit mehr von dem reinen Geist trennen« (XI, 220): Das ist das Leitmotiv[1]) seiner Ausführungen. »Der Mensch, wissen wir, ist weder ausschliessend Materie, noch ist er ausschliessend Geist« (XII, 56), er braucht, um sich als Geist zu erweisen, der Materie nicht zu entfliehen (S. 103), »nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt (XI, 217), ohne das ist er gar nicht »vollständig« (XII, 76). Das tatsächliche Verhältnis beider Naturen kann verschieden[2]) sein, »die Erziehung zur Schönheit hat zur Absicht, das Ganze unserer sinnlichen und geistigen Kräfte in möglichster Harmonie auszubilden«.[3])

---

1) Ein Pendant zu dem, was Kant auf theoretischem Gebiet gefunden: Kant hatte die vormals nur als »verworren« herabgesetzten sinnlichen Anschauungsformen mit in das theoretische a priori hineinbeziehen können; Schiller kämpft darum, dass das Sinnliche am Menschen mit in das ästhetisch-sittliche Ziel einbezogen werde.

2) Bei der »Würde« führt sich der Geist im Körper als Herrscher auf; bei der »Anmut« regiert er mit Liberalität (XI, 232).

3) XII, 78 Anm., vgl. ebenda S. 67, 68, 98; Bd. XI, S. 196 und den spezifisch Schillerschen Begriff der »schönen Seele«. Die von Schiller vertretene Kalokagathia, dieses Ideal einheitlicher Menschlichkeit, hat nachmals Schleiermacher in den Vertrauten Briefen über Schlegels Lucinde,

Schon hieraus geht hervor, dass abgesehen vom Menschen (bei diesem ist sie nicht ohne Gewalttätigkeit vollziehbar) die Trennung von Geist und Materie für Schiller Geltung behält. Der Geist ist die Form: »Der Geist kann nichts, als was Form ist, sein eigen nennen« (XI, 208 Anm.). Kant mit seiner Lehre vom intelligiblen Charakter und noch mehr Fichte haben dafür gesorgt, dass auch ein eigener Inhalt für diese »Form« sich fand. Es kann hier nicht darauf ankommen, den Einwirkungen Fichte's im einzelnen nachzugehen und zu untersuchen, bis zu welchem Grade dieselben von Schiller organisch assimiliert wurden.[1] Genug, dass sie unzweifelhaft (und von Schiller selbst anerkannt, z. B. Bd. XII, S. 11 Anm.) vorliegen und auch gerade in Schillers letzter Fassung des Begriffs Geist zu erkennen sind: »Diese Innewohnung zweier Grundtriebe [Trieb nach Form oder dem Absoluten — Trieb nach Stoff oder nach Schranken] widerspricht übrigens in keiner Weise der absoluten Einheit[2]) des Geistes, sobald man nur von beiden Trieben ihn selbst unterscheidet. Beide Triebe existieren und wirken zwar in ihm, aber er selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft, welches diejenigen, die den menschlichen Geist nur da selbst handeln lassen, wo sein Verfahren mit der Vernunft übereinstimmt, und wo dieses der Vernunft widerspricht, ihn bloss für passiv erklären, nicht immer bedacht zu haben scheinen« (XII, 73). Das letzte Wort haben die Fichteschen Abstraktionen bei Schiller nicht gehabt. Auch der Geist hält sich ihm nicht dauernd in diesen Regionen, sondern rückt gern in die schlichtere Rolle eines zusammenfassenden Allgemeinbegriffs oder eines ästhetischen Anschauungsmittels, eine Rolle, in der dieses Wort erst seinen ganzen Reichtum und seine volle Expansionskraft entfaltet.

---

anklingend an den Gedanken der Schellingschen Identitätsphilosophie, noch gesteigert: »Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist das ganze Geheimnis.« Vgl. W. Dilthey, Leben Schleiermachers (Bd. I, 1870), S. 501.

[1]) Wenn Schiller z. B. sagt (XII, 71), dass »durch eine absolute Tathandlung des Geistes die Negation auf etwas Positives bezogen und aus Nichtsetzung Entgegensetzung werde«, so ist das eben nicht Schiller, sondern Fichte. Vgl. dazu auch die oben (S. 33 Anm. 1) angeführte, von Kant notierte Schiller-Stelle.

[2]) Siehe auch S. 23, 74.

Abschnitt 2.

Vorwiegend kulturphilosophische Fassung.

> Das Wahre war schon längst gefunden,
> Hat edle Geisterschaft verbunden.
>
> Goethe.

Für Kant und meist auch für den Philosophen Schiller standen Begriffe im Vordergrund des Interesses. Die Stoffe, an denen sie sich entfalten, waren Mittel zum Zweck und treten in die zweite Linie zurück. Das war der Standpunkt und das gute Recht der Fachphilosophie. Ausserhalb ihres Bereiches pflegt es umgekehrt zu sein. Auf die Stoffe, ihre möglichst ungetrübte Erfassung und möglichst vollkommene Darstellung kommt es an. Zusammenfassungen, Allgemein-Begriffe, Ordnungsprinzipien können Mittel zu diesem Zweck werden. Dann sind sie hülfreiche gute Genien. Und ob sie auch einmal in neckische Kobolde sich verwandeln, so bleibt doch eins sicher, dass es ohne sie auch auf diesem Gebiet nicht abgeht. Schon die nüchternste Natur- oder Geschichtsdarstellung ist keine Miniatur-Photographie, wieviel weniger kann es eine reflektierende Kulturhistorie sein, wieviel weniger vollends das von Gefühls- und Stimmungsmomenten so reichlich durchsetzte Gebiet, als dessen Beherrscherinnen sich die Zwillingsschwestern Religion und Weltanschauung vorstellen.

Kant scheint ein sicheres Gefühl dafür gehabt zu haben, dass das Wort Geist nur in dieser, ausser seinem Kreis liegenden, nicht-apriorischen Hemisphäre heimisch sein könne. In seinem Garten konnte die Pflanze nicht recht gedeihen. Hier aber sehen wir sie sich entfalten, ja üppig in's Kraut schiessen.

Wenn es sich im Vorliegenden um eine über alle Zeiten und Sprachgebiete sich erstreckende Geschichte von »Geist« handelte, würden hier umfassende religionsgeschichtliche Materialien beizuziehen sein.[1]) So aber können wir uns darauf beschränken,

[1]) Eine für die Philosophie und speziell die Terminologie brauchbare Entwicklungsgeschichte des heiligen Geistes steht noch aus. Aber sonst ist die theologische Literatur über den Gegenstand sehr umfangreich. Seit

den günstigen Umstand auszunutzen, dass der Gegenstand nach seiner nicht-spekulativen und nicht-ästhetischen Seite bei Herder eine Behandlung gefunden hat, die erschöpfend genannt werden kann.

Der Titel seiner Schrift: »Vom Geist des Christentums« (1798), ist nicht in dem allgemeinen Sinne gemeint, in dem E. M. Arndt vom »Geist der Zeit« gehandelt (1806 ff.), oder in dem Sinn eines zusammenfassenden Resumé's (Extract), in welchem Herder selbst (1782) den »Geist der hebräischen Poesie« geschildert hatte. Sondern, wie er gelegentlich in dieser letztgenannten Schrift darauf hingewiesen hatte: »Der Geist ist den Morgenländern das erste und natürlichste Bild von dem, was Leben, Kraft, Bewegung in der Schöpfung ist, gewesen: denn der Begriff Geist scheint ursprünglich aus dem Gefühl des Windes, zumal in der Nacht, vermischt mit Kraft und Stimme, gebildet . . . Er ist der Sohn des Windes und muss mit dem Winde versausen«,[1]) so soll jetzt dies nicht gut zu definierende[2]) Etwas in der eigenartigen Entfaltung und festeren Bestimmung dargelegt werden, die es im Christentum gefunden. Der dritte Abschnitt (Genetische Bedeutungen des Wortes Geist mit ihrer Anwendung) hat folgende bezeichnende Kapitel-Überschriften:

I. Hauch Gottes, regende Naturkräfte,
II. Göttlicher Athem, die Kraft im Menschen,
III. Geist Gottes, ein sich mitteilendes Leben,
IV. Geist Gottes, Richter der Völker,
V. Anhauch Gottes, der Erwecker mancherlei Gaben,
VI. Geist Gottes, Vereiniger der Völker,
VII. Geist Gottes, πνευμα, Haushalter und Führer der Gemeine.

1881 wird sie regelmässig im »Theologischen Jahresbericht« registriert. Dabei ist zu beachten, dass ausser den monographischen Arbeiten stets auch die Handbücher der Dogmengeschichte und Dogmatik zu berücksichtigen sind. Die neuere Dogmatik pflegt allerdings für den heiligen Geist nicht mehr einen eigenen locus zu reservieren, wie dies das trinitarische Schema eigentlich erfordert.

[1]) Werke z. Rel. u. Theol., Bd. I, S. 72. — Den Wert etymologischer Ableitungen hat übrigens Herder nicht überschätzt: »Grammatische Entzifferungen sind am Rande der Philosophie. Nicht, wie ein Ausdruck sich etymologisch herleiten und analytisch bestimmen lässt; sondern, wie er gebraucht wird, ist die Frage. Ursprung und Gebrauch sind oft sehr verschieden und die Untersuchung des ersten ist nichts, als ein Mittel, den letzteren genauer zu erforschen.« Fragmente z. dtsch. Lit. 3, 10.

[2]) »Geist lässt sich weder schreiben noch malen; er lebt, er wirket.« C. Bd. I, S. 71. »Klassifiziere nicht müssig, sondern gebrauche!« S. 163.

Im weiteren Verlauf wird Begeisterung und Enthusiasmus von Schwärmerei, Fanatismus, auch von Inspiration scharf und fein geschieden. Als entgegengesetzt erscheint Geist: 1. einer toten Form von Schattengebräuchen, 2. dem Buchstab, 3. dem Magismus, 4. dem Sklavensinn, dem Hass, der Zwietracht, der düsteren Traurigkeit und Trägheit.[1])

Unter erweiterten und von der christlichen Determination absehenden Gesichtspunkten kommen dann im neuen Jahrhundert Herder's »Briefe zur Beförderung der Humanität«[2]) erneut auf den Gegenstand. Nicht nur aufgeworfen, sondern dann auch ernsthaft beantwortet wird die Frage: Was ist der Geist der Zeit? »Ist er ein Genius, ein Dämon? oder ein Poltergeist, ein Wiederkommender aus alten Gräbern? oder gar ein Lufthauch der Mode, ein Schall der Äolsharfe? Man hält ihn für eins und das andere. Woher kommt er? wohin will er? wo ist sein Regiment? Wo seine Macht und Gewalt? Muss er herrschen? muss er dienen? kann man ihn lenken? Hat man Schriften darüber? Wie lernt man ihn aus der Erfahrung kennen? Ist er der Genius der Humanität selbst? oder dessen Freund, Vorbote, Diener?« (Nr. 14).

Zweierlei hebt sich aus der Fülle von Gesichtspunkten als für Herder besonders wesentlich heraus: 1. Geist ist Kraft, ist Leben; 2. er hat eine Menschen-vereinigende Wirkung, er ist Gemein-geist. — Das erste scheint näher an sein innerstes Wesen heranzureichen. Da indessen Kraft,[3]) Leben etc. selbst unerklärte

---

[1]) Es ist beachtenswert, dass der Gegensatz gegen den Körper hier fehlt. Dieser Gegensatz ist eben auf einem ganz anderen Boden, dem Boden abstrahierender Reflexion gewachsen, nicht in der konkreten Lebenssphäre, die hier auseinandergelegt wird. Selbst die für religiös-kirchliches Leben gewiss bleibend wichtige Antithese »Geist-Fleisch« kann nur von diesem Geist ihren Zielpunkt entlehnen, nicht aber seinerseits ihn mitbestimmen.

[2]) Werke A. Bd. X, 247 ff. XI. — Besonders Nr. 14—16: Was ist der Geist der Zeit? 21, 22: Zweifel über den Geist der Zeiten. 48: Vom Gemeingeist (public spirit. »Diese Benennung stammt von der Britischen Insel«), 65: Vom Geist der Völkergeschichte. Vom einzig wahren Geist der Geschichte, 66: Geist der Schöpfung.

[3]) Andere zogen zur unzweideutigen Bezeichnung der Sache den Begriff Kraft vor: »Weil der Begriff des Geistes, vermöge der neusten philosophischen Offenbarungen, in einem guten Löffel voll Grütze besteht, den jeder homunculus eines starken und schönen Geistes unter seinem goldenen Haarschädel oder seiner silbernen Glatze mit sich führt, und durch das Monopol seiner Grütze die schon an sich lichtscheue Geister-

und nach Herders ausdrücklichem Zugeständnis auch unerklärbare Dinge sind, wird doch die zweite Bestimmung, seine bedeutsamste kulturgeschichtliche Wirkung anzeigend, zur faktisch wichtigeren. Dies ist geschichtlich wohl begründet. In der Kirche erscheint als höchste Funktion des Geistes die Gründung (Pfingsten!) und Erhaltung der Gemeinde, er ist das zusammenhaltende und schrankenniederlegende Prinzip in ihr.[1]) Diese Bestimmung des Geistes als Gemeingeist, welche bei Kant nur eben nach der ästhetischen Seite hin leise angedeutet ist (s. oben S. 25f.) und sonst bei ihm selbst da fehlt, wo man sie erwarten könnte (Religionslehre), ist später von Schleiermacher[2]) und Hegel[3]) scharf fixiert worden.

welt zur Kontrebande macht, um mit den Kräften der gegenwärtigen Körperwelt desto barer wuchern zu können: so erlauben Sie mir ad imitationem grosser Farren und weisser Ochsen, die von jeher mit Herode und Pilato in ein Horn geblasen haben, das unerklärliche oder geistige Etwas des Christentums in seinem unbekannten Wert zu lassen, und lediglich bei dem durch eine höhere Scheidekunst gefundenen materiellen Nichts des Deismus stehen zu bleiben, um zu versuchen, wie die Kraft des Christentums zu diesem angeblichen Urstoffe desselben sich verhalte.« Hamann, Hierophant. Briefe. Gildemeister IV, 240.

[1]) In der Dogmengeschichte wird ja allerdings die Personifikation des Geistes nachgewiesen (der übrigens gelegentlich auch als weiblich aufgefasst worden ist). Aber man geht nicht fehl in der Annahme, dass dies mehr bloss ein Theologumenon ist — wenigstens seit man aufhörte, jeden abstrakten Begriff naiv zu personifizieren. In der Durchschnittsvorstellung repräsentieren Gott (und Christus) die männliche, Maria die weibliche, der heil. Geist die sächliche Form, letzterer gerade deshalb minder isoliert und transscendent, als Gott und dadurch geeignet, eine Brücke bis zum Menschen abzugeben. Ohne Zweifel hängt das mit dem im nächsten Abschnitt hervorzuhebenden ver-allgemeinernden Sinn des Wortes Geist zusammen. — Die Beziehungen des Begriffes Geist zur Gottes-Idee sind natürlich so mannigfaltiger Art, dass ein Versuch ihrer Darstellung den Umfang vorliegender Schrift mindestens verdoppelt haben würde. Beschränkt man sich auf die von des Gedankens Blässe nicht angekränkelte Gottesvorstellung der positiven Religion (unter Ausschluss also der schier unübersehbaren philosophischen Gottes-Begriffe), so würde zu sagen sein, dass dieselbe substantivischer und historisch-konkreter bestimmt ist, als der für die Religion immer irgendwie von ihr abhängende Geist. Insofern rückt der Geist Hegels (s. unten Kap. 3) besonders nahe an die religiöse Gottes-Vorstellung heran.

[2]) Glaubenslehre, § 121: »Alle im Stande der Heiligung Lebenden sind sich eines innern Antriebes, im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eins zu werden, als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesamtlebens bewusst.«

[3]) Vorlesungen üb. d. Phil. d. Religion, XII, 257 ff.: »Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes. 1. Begriff der Ge-

Für Herder, der hier wiederum über die Grenzen der historischen Religion hinausgreift, wird eben diese Bestimmung in letzter Linie massgebend. Der zweite Teil seiner Adrastea erhält den Untertitel: »Unternehmungen des vergangenen Jahrhunderts zur Beförderung eines geistigen Reiches«. Herder weiss: »alle bloss körperlichen und politischen Zwecke zerfallen, wie Scherbe und Leichnam: die Seele! der Geist! Inhalt fürs Ganze der Menschheit — das bleibt« (Werke A., II, 367). Soweit ihm das Wort nicht blosse vox media ist, repräsentiert ihm der »Geist« sein (ethisch tingiertes)[1] Kulturziel: die Humanität![2])

---

meinde, 2. die Realisierung der Gemeinde, 3. die Realisierung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit.« »Gott als Geist und dieser Geist als existierend ist die Gemeinde« (S. 261).

[1]) Der Geist als lebendige Regung, als »fortwährende Tendenz« des Menschen, immer vollkommener zu werden: in der auch sonst beachtenswerten Schulrede von 1797: »Von Schulen als Werkstätten des Geistes Gottes, oder des heiligen Geistes«, Werke A. XII, 188 ff.

[2]) Mehrdeutig sind auch die Worte Kultur und Humanität, immerhin nicht in dem Grade, wie das Wort Geist. R. Eucken, der unter diesem Gesichtspunkt sehr beachtenswerte Einwendungen gegen den Begriff einer freischwebenden »Kultur« macht (Geistige Strömungen 1904, S. 237), hat seinerseits nicht zwar den Begriff Geist, aber den Begriff Geistesleben zur Darstellung einer Kulturphilosophie verwendet. Die vorhandene Möglichkeit, die Geltung dieses von ihm geprägten Begriffes aus der Gesamtheit seiner Schriften genau zu eruieren, schützt ihn vielleicht vor den Bedenken, welche gegen die philosophische Verwertung des Begriffes Geist erhoben werden müssen. — Der Begriff Kultur enthält wohl von Haus aus die Tendenz zur Einheitlichkeit nicht. Humanität dagegen deckt und sichert auch in dieser Hinsicht das Ziel, welches der »Geist« verfolgte.

Abschnitt 3.
Ästhetischer Einschlag.

Die Phantasie ist ihrer Natur nach
eine vergeistende Zauberin.
Herder.

Der Artikel Geist in Grimm's Wörterbuch ist ein lexikalisches Kunstwerk. R. Hildebrand und Herm. Wunderlich haben auf 118 Spalten in über 300 Rubriken den Gegenstand einer vielseitigen Beleuchtung ausgesetzt. Abgesehen von dem, was oben (S. 29) bereits über Geist und Gemüt zu sagen war, entnehmen wir dorther, dass die heute durchaus geläufige Beschränkung des Begriffs auf das Denkende ziemlich jungen Datums ist und dass das eigentliche Vordringen desselben überhaupt erst gegen 1800 konstatiert werden kann, »vielleicht am meisten durch die theoretische Sprache der Romantiker (z. B. im Athenäum)« bedingt. [1]) Auch mag das französische

[1]) Grimm, Bd. IV, Sp. 2674. — Allein dem 1. Band der Zeitschrift Athenäum lassen sich folgende Proben entnehmen: Jetzt regt sich nur hie und da der Geist: Wann wird der Geist sich im ganzen regen? Wann wird die Menschheit in Masse sich selbst zu besinnen anfangen? — Flucht des Gemeingeistes ist Tod. — Der Geist erscheint immer nur in fremder, luftiger Gestalt. — Der Geist führt einen ewigen Selbstbeweis. — Geistvoll ist das, worin sich der Geist unaufhörlich offenbart, wenigstens oft von neuem in veränderter Gestalt wieder erscheint; nicht bloss etwa nur einmal, so zu Anfang, wie bei vielen philosophischen Systemen. — Sinn, der sich selbst sucht, ist Geist, Geist ist innere Geselligkeit. — Verstand ist mechanischer, Witz ist chemischer, Genie ist organischer Geist. — Wenn wir auch im Hinblick auf einen derartigen, doch schon recht ausgebildeten Sprachgebrauch und besonders im Rückblick auf Kants nachweisbar schnell von Anderen adoptierte ästhetische Bestimmungen die Grenze etwas höher hinaufrücken möchten — Joh. G. Sulzers verbreitete »Allg. Theorie der schönen Künste, 1792«, enthält übrigens das Wort noch nicht, nur einen kurzen Artikel über »geistreich« und einen längeren über Genie; — viel über Lessing zurück wird sie kaum reichen: Bei diesem haben wir (obwohl er natürlich das Wort kennt, schon aus dem biblischen Sprachgebrauch) den dann bald absterbenden Ersatzbegriff Witz: »Genug, wenn man weiss, dass die schönen Wissenschaften und freyen Künste das Reich des Witzes ausmachen« (1751 in »das Neuste aus dem Reiche des Witzes«).

esprit[1]) stärker über die Grenze gewirkt haben. »Bemerkenswert und wesentlich ist, wie der Begriff im Gebrauch fortschreitet von bloss begrifflicher zu lebendiger Behandlung . . . das entspricht der etwa gegen 1800 überhaupt zum Durchbruch kommenden Vorstellung vom allgemeinen Geiste als mehr denn Begriff, d. h. bloss zufälliger und bloss zufällig übereinstimmender Besitz einzelner; diese neue Belebung des Geistes ist eine gemeinsame Wirkung unserer Poesie und Philosophie (die ja damals glücklich Hand in Hand gehen lernten), man kann sie als eine neue Verkörperung des vorher zu sehr in's Begriffliche zurückgetretenen Geistes bezeichnen« (Sp. 2736). Wichtiger als alle Einzelheiten ist für unseren Zweck der durch diesen Artikel des Grimm'schen Wörterbuches hervorgerufene überwältigende Eindruck einer aussergewöhnlichen Mannigfaltigkeit von feinen und feinsten Nuancen der Bedeutung.[2]) Und das bei einem Begriff, der, wie die Geschichte beweist, der Gefahr dogmatischer Erstarrung keineswegs enthoben ist. Nun ist es ja wahr, dass, wie eine erst jüngst bekannt gewordene Reflexion Goethes[3]) treffend ausführt, kein Wort stillsteht. Hier aber scheint Veränderlichkeit und Beweglichkeit nicht nur das Schicksal, sondern sogar der Inhalt des Wortes zu sein. Wir verzichten zunächst darauf, diese Eigentümlichkeit auf eine bestimmtere Formel

---

[1]) Goethe besprach sich mit Eckermann am 21. 3. 1831 über den Unterschied von Geist und esprit. »Das französische esprit«, sagte Goethe, »kommt dem nahe, was wir Deutschen Witz nennen. Unser Geist würden die Franzosen vielleicht durch esprit und âme ausdrücken, es liegt darin zugleich der Begriff der Produktivität, welchen das französische esprit nicht hat.«

[2]) Herder (Anhang 2 zur Schrift vom Geist des Christentums) versucht eine Erklärung: »War der erste sinnliche Begriff des Wortes vieler Anwendungen fähig gewesen, so musste es der geistige Begriff noch mehr sein, indem er abgezogen einen grösseren Umfang gewann und mehrere Anwendungen zuliess. Wäre z. B. das Wort Geist von einem minder wirksamen Element ausgegangen als vom Winde, dem Lufthauch, dem Athem, so hätte man mit ihm auch geistiger Weise so reich und kräftig nicht bezeichnen mögen.« — Goethe in den 3 Palinodien:

»Da kommt Herr Hauch, uns längst bekannt,
Als würdiger Geistsrepräsentant.«

[3]) Maximen und Reflexionen Nr. 983: »Kein Wort steht still, sondern es rückt immer durch den Gebrauch von seinem anfänglichen Platz, eher hinab als hinauf, eher ins Schlechtere als ins Bessere, ins Engere als ins Weitere und an der Wandelbarkeit des Worts lässt sich die Wandelbarkeit der Begriffe erkennen.«

zu bringen, suchen vielmehr erst nach einer geeigneten Unterlage — in dem Beispiel Goethe's. Goethe spiegelt besonders klar den Sachverhalt. Seine Nachwirkungen gehen am weitesten.

Goethe hat nie über das Denken gedacht. Aber er hat gelegentlich eine geistreiche Bemerkung über den Geist gemacht. Was uns in dieser Hinsicht — meist im Anschluss an Schelling — vorliegt, trifft doch nicht sein Tiefstes und Eigenstes. Wir nehmen es hier vorweg, um dann durch einen Blick auf seine allgemeine Anschauungsweise den Boden zu finden, auf dem sich uns eine neue Seite vom »Geist« enthüllt. Sie kann, obwohl ganz unphilosophisch der allgemeinen Literatur angehörend, von der Philosophie nicht ungestraft vernachlässigt werden.

»Wem es nicht zu Kopfe will, dass Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder (wie ein neuerer Franzose sich genialisch ausdrückt) Wille und Bewegung die notwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können; wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben hann, der hätte das Denken längst aufgeben und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen« (8. 4. 1812 an Knebel). Nicht ganz so apodiktisch, aber durch Gegenüberstellung von Natur und Geist noch genauer mit dem Schellingschen Sprachgebrauch übereinstimmend sind andere Äusserungen, z. B.: »Wer das Höchste will, muss das Ganze wollen, wer vom Geiste handelt, muss die Natur, wer von der Natur spricht, muss den Geist voraussetzen oder im stillen mitverstehen.«[1]) Nicht, als ob in jeder seiner Äusserungen über Natur und Geist gleich Schelling hindurchblicken müsste, der ja erst im neuen Jahrhundert ihn näher berührt (vgl. das Gedicht »die Weltseele« 1804) und im Grunde weniger durch seine Identitätsphilosophie als im allgemeinen durch seinen naturalistischen

[1]) W. W. Hempel 27, [1]322: Vgl. dazu das allgemeine »Glaubensbekenntnis« Goethes, an Chr. Schlosser 5. 5. 1815: »in der Natur ist alles, was im Subjekt ist, und etwas darüber. Im Subjekt ist alles, was in der Natur ist, und etwas darüber«. Die praktische Aufgabe ist dabei, »die Natur zugleich mit sich selbst zu erforschen, weder ihr noch seinem Geiste Gewalt anzutun, sondern beide durch gelinden Wechseleinfluss mit einander ins Gleichgewicht zu setzen« (Maximen u. Reflex. 1140). Erinnert sei auch an die bekannten Worte im 2. Teil des Faust: »Natur und Geist — so spricht man nicht zu Christen. Deshalb verbrennt man Atheisten, weil solche Reden höchst gefährlich sind . . .«

Pantheismus die Saite getroffen hat, welche in Goethe bereits seit 20 Jahren und länger erklang. Der Dualismus war etwas, womit er sich einfach abfand,[1]) besonders die anthropologische Form ist ihm kaum je zum Problem geworden. Eine vorschnelle Ineinssetzung der physischen und psychischen Seite am Menschen würde ihm — trotz Schiller und seinem eignen Hellenismus — unnatürlich erschienen sein: »Gesunde Menschen sind die, in deren Leibes- und Geistesorganisation jeder Teil eine vita propria hat« (Maximen und Reflexionen 938). Aber die Einheit im Grossen, die »praktische Synthese von Geist und Welt« war ihm um so wichtiger. Und für sie war ihm, obwohl andersartige Formulierungen nicht fehlen,[2]) Natur der Haupt- und Schlussbegriff:

Die Natur ist aller Meister Meister
Sie zeigt uns erst den Geist der Geister,
Lässt uns den Geist der Körper sehn,
Lehrt jedes Geheimnis uns verstehn. (Künstlers Apotheose.)

Von dem Blickpunkt der Natur aus hatte er einst 1782 für den intimen Kreis des nur handschriftlich verbreiteten Tieffurter Journals ganz »ohne Geist« aber überaus geistestief seine Weltanschauung entworfen. Gegen Ende seines Lebens hat er selbst darüber geurteilt,[3]) dass hier eine Art von Pantheismus zum Ausdruck gekommen sei, aber in der Form eines Komparativs, der zu einem damals noch nicht erreichten Superlativ hindränge. »Die Erfüllung aber, die ihm fehlt, ist die Anschauung der zwei grossen Triebräder aller Natur: Der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstossen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen

[1]) »Licht und Geist, jenes im Physischen, dieser im Sittlichen herrschend, sind die höchsten denkbaren unteilbaren Energien.« Maximen u. Reflex. 1299.

[2]) So im Kleinen ewig wie im Grossen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.
(Vorspiel z. Weim. Theater, VI, S. 308.)

[3]) Zu Kanzler Müller 24. Mai 1828.

lässt, anzuziehen und abzustossen.« So mögen also Materie und Geist sich unterscheiden oder finden, die Natur bleibt für Goethe der gemeinsame Oberbegriff noch am Ende seines Leben. Freilich ist es »Gott-Natur«, die Natur selbst ist vergeistigt, aber das Wort Geist κατ' ἐξοχήν hat er meines Wissens hierfür nicht gebraucht.

Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.[1])

In Goethe haben wir den Virtuosen des anschaulichen Denkens, ja der Anschauung, die zu ihrer Selbstdarstellung drängt, möglichst ohne den Umweg über das Denken gemacht zu haben.[2]) »Ich halte viel aufs Schauen!« Er ist der Türmer Lynceus: Zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt. Als »bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort« hat er es gerühmt, dass ein gewisser Dr. Heinroth einmal sein (Goethes) Denkvermögen »gegenständlich« genannt hat, »womit er aussprechen will, dass mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, dass die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen in dasselbe eingehen und von ihm auf das innigste durchdrungen werden, dass mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei« (W. W. Bd. L., 93 ff.). Diese Eigenart[3]) hatte den Denker Goethe zu

---

[1]) 1815. Prooemium zu »Gott und Welt«. — Bruno Bauch in seiner Antrittsvorlesung über Goethes philosophische Weltanschauung (Prss. Jahrb. 115, 3) macht darauf aufmerksam, dass dieses Prooemium eine ziemlich genaue Übersetzung von Worten Giordano Bruno's darstellt. Die Gottheit ist dort als inneres Prinzip der Bewegung die eigentliche Seele (anima propria) dessen, was in ihr durch den spiritus generalis lebendig ist.

[2]) »Die Konstanz der Phänomene ist allein bedeutend; was wir dabei denken, ist ganz einerlei.« »Denken ist interessanter als Wissen, aber nicht als Anschauen.« Maximen u. Reflexionen 1229, 1150. Schon dass sich ihm das Wort Anschauung in seiner reinen Bedeutung erhalten hat, ist bezeichnend. »Es ist eine schlimme Sache, die doch manchem Beobachter begegnet, mit einer Anschauung sogleich eine Folgerung zu verknüpfen und beide für gleichgeltend zu achten«, ebenda 424.

[3]) Es sei aber betont, dass sie keineswegs ein Goethe'sches Monopol war. Es wäre interessant, den Nachweis zu versuchen, dass in diesem die ganze Breite des Zeitalters durchziehenden Streben nach anschaulichem Denken (ohne welches z. B. Hegel schlechthin unverstanden bleibt) das

seinem Urphänomen geführt, das »anschaubar und doch nicht individuell bestimmt ist, die typische Erscheinung, die alles Empirische abgestreift hat und doch der Erfahrung zugänglich bleibt«,[1]) sie hatte ihn dazu gebracht, in Kants Intellectus archetypus eine ihm verwandte Seite zu erblicken (vgl. oben S. 33). Schon diese Erinnerungen tun dar, dass er von Empirie im landläufigen Sinne[2]) recht weit entfernt war. »Die Erscheinung ist vom Beobachter nicht losgelöst, vielmehr in die Individualität desselben verschlungen und verwickelt« (1224). Die Anschauung kann gar nicht bloss receptiv sein. Das ist's, was Goethe zum Dichter und Bildner macht, was ihn zur Darstellung drängt. Die Anschauung, wenn sie nur bewusst werden soll, ist schon insofern eine Darstellung. Und Mittel der Darstellung sind die Elemente der Anschauung selbst.

Dies führt uns unmittelbar zu unserem nächsten Gegenstand. Denn es leuchtet ein, dass wir uns hier vom reflektierenden Denken und seinem Mittel, dem Begriff, möglichst weit entfernt sehen. Wenn und sofern es Aufgabe ist, irgend einen Tatbestand nachbildend darzustellen, kommt alles auf möglichst treue Übereinstimmung an und es bedarf einer »Technik«, welche fliessende Übergänge auch dort ermöglicht, wo der reflektierende Verstand nur scharfe Konturen kennt und kennen darf. Dieses Mittel ist »der Geist«. Die Geometrie kennt keine Luftperspektive und die Philosophie[3]) kennt keinen Geist. Hier aber brauchen wir beides und das durch Lionardo da Vinci in die Malerei eingeführte sfumato der zarten Übergänge und verschwimmenden Grenzen: in der Gedankendarstellung wird es durch »Geist« repräsentiert. Er ist daher

berechtigte Gegengewicht gegen die durch Kant ungeheuer gesteigerte und von seinen Nachfolgern nicht immer geschickt popularisierte Abstraktion zu erkennen ist.

[1]) Siehe darüber Max Hecker in seiner Ausg. der Maximen und Reflexionen. Weimar 1907. S. 334 f. Er bezeichnet das Urphänomen als »Schnittpunkt der künstlerisch-anschaulichen und der philosophisch-abstrakten Richtung« der Goetheschen Natur, Goethe selbst nennt es (1369 f.) »ideal, real, symbolisch, identisch (mit allen Einzelfällen)«.

[2]) »Es giebt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie [Auch dieses Wort hat, wie Anschauung, jetzt seinen nächsten Sinn eingebüsst.] wird. Diese Steigerung des geistigen Vermögens aber gehört einer hochgebildeten Zeit an.« Maximen u. Reflex. 565.

[3]) sc. die exakte, die sich nicht vermisst, Welt-»anschauung« sein zu wollen.

nicht nur das Allgemeine und Verallgemeinernde (Geist der Zeiten), er ist das Unbestimmte und nicht-Bestimmbare, das Undarstellbare und Unaussprechliche.[1]) Dabei ist er überquellend und schöpferisch, der lebendige, begabte Geist, im stillen jahrelang geschäftig oder als Flutstrom ungebändigt immer vorwärts dringend. Wie hat Goethe gerade das Creator spiritus geliebt![2]) wie in der »Metamorphose der Tiere« das Leben uns vorgebildet: »Doch im Inneren scheint ein Geist gewaltig zu ringen, Wie er durchbräche den Kreis, Willkür zu schaffen den Formen, Wie dem Wollen . . .« Hier haben wir das eine der beiden grossen Triebräder der Natur (s. oben S. 54), die Steigerung, welche in »immerstrebendem Aufsteigen« jede gezogene Linie alsbald wenigstens um einen Schritt überschreitet, so den Verkehr mit den lebendigen Urgesetzen vermittelnd.[3])

Ach zu des Geistes Flügeln wird so leicht
Kein körperlicher Flügel sich gesellen, (W. W. XII, 60.)

aber doch gab die liebende Natur, gab der Geist uns Flügel, in hohem Streben aufwärts zu dringen, mit dem Geist das Höchst' und Tiefste zu ergreifen:

Denn das Leben ist die Liebe
Und des Lebens Leben Geist. (Diwan, VIII, 25.)

Wer die letzten 40 Zeilen des dritten Aufzuges der »Natürlichen Tochter« auf sich wirken lässt, darin die Worte:

---

[1]) Schiller, XII, 192:
»Was undarstellbar und unaussprechlich ist, kurz, was man in Kunstwerken Geist nennt.«

»Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?
Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr.«
(Votivtafel 62.)

[2]) Schiller: Wiederholen kann zwar der Verstand, was da schon gewesen,
Was die Natur gebaut, bauet er wählend ihr nach.
Über Natur hinaus baut die Vernunft, doch nur in das Leere,
Du nur, Genius, mehrst in der Natur die Natur.
(Votivtafel 51.)

[3]) Goethe leitet die bekannten Verse, mit welchen er gegen A. v. Hallers dictum: »In's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist«, polemisiert (vgl. übrigens eine ganz analoge Polemik Kants: Kritik d. reinen Vernunft, S. 333 f.) mit der Bemerkung ein: »wie weit und wie tief der Menschengeist in seine und ihre (der Natur) Geheimnisse zu dringen vermöchte, werde nie bestimmt noch abgeschlossen«. W. W. ed. Goedeke, Bd. 32, S. 140.

Getrenntes Leben, wer vereinigt's wieder?
Vernichtetes, wer stellt es her?
Der Geist!
Des Menschen Geist, dem nichts verloren geht,
Was er von Wert mit Sicherheit besessen . . .,

dem wird auch nicht von fern der Eindruck entstehen können, als erschiene hier mit dem »Geist« ein cartesianischer oder sonstiger »Begriff« auf der Bildfläche. Ein Gegensatz: ja, doch nur allgemein zu dem Vergänglichen, Eingeschränkten überhaupt. Der Flügel, der über das hinausträgt, ist nur eine Ausdrucks- und Anschauungsform für diejenige Lebens-Einheit, welche alle Begriffsschranken hinter sich lässt.

Das ist aus dem Geist geworden. Oder viel richtiger gesagt: das war und ist er von Haus aus. Nicht ein relativer, sondern ein elativer Begriff, nicht via negationis, sondern via eminentiae gewonnen, nicht transscendent im üblichen Verstande, aber wenn man dies Wort wagen darf, in eminentem Sinne transscendierend. Genau genommen überhaupt kein Begriff, sondern das Seitenstück zu einem Begriff. Denn der Begriff umfasst zwar auch ein Mehreres, doch innerhalb fester Grenzen (insofern ist der kulturphilosophische »Gemeingeist« noch be-schränkt), hier aber werden Grenzen überschritten und verwischt und Geist ist gerade der Index, welcher dies andeutet.[1])

Darum ist nicht das fürderhin die Frage, ob es gelingen mag, diesen Geist von seinem Urquell abzuziehen und in die Schranken philosophischer Begriffe zu bändigen. Sondern höchstens dies, ob die Bestimmung dessen, was Philosophie heissen soll, zu revidieren ist. Man kann die Philosophie zur Bildnerin machen. Dann braucht sie selbst im Kleinen und Kleinsten das Anschauungs- und Darstellungsmittel des Geistes. Man kann ihre Grenzen in's Unbegrenzte erweitern. Dann ist auch im Grossen für des Lebens Leben, den Geist, Raum darin.

[1]) Hiermit stimmt übrigens Kant durch seine Ausführung über die Eigentümlichkeit der ästhetischen Ideen und ihr Verhältnis zu ihrem »Gegenstück«, den Vernunftideen (Kritik d. Urteilskraft, § 49) genau zusammen.

Abschnitt 4.
Charakterologische Tendenz.

Was du hier siehst, edler Geist,
bist du selbst. Milton.

Am zweiten Weihnachtstage des Jahres 1797 schrieb Wilhelm von Humboldt in Paris folgende Notiz in sein Tagebuch:[1] »Die Idee zu der Schrift über die letzte Bestimmung des Menschen und den grossen Stil im Denken, Dichten und Handeln gefasst.« Leider ist diese Schrift nur bis zu einem Entwurf von 15 halbbeschriebenen Quartseiten (34 §§ und Schluss-Anmerkung) gediehen. Doch können wir aus ihm und unter Beiziehung anderer gleichzeitiger Schriften und Manuskripte recht genau ermitteln, welche Absicht zugrunde gelegen hat. Es handelt sich um ein ebenso eigenartiges wie schwieriges Unternehmen. Humboldt's Interesse lässt sich zunächst vielleicht am besten gegensätzlich charakterisieren. Es ist nicht auf Abstraktion, auf Begriffe, auf das Allgemeine gerichtet. Ihn reizt gerade das, was die Philosophen übersehen, übersehen müssen, das Allerindividuellste und Irrationale im Leben der Individualitäten, jede feinste Nuance, deren er nur immer durch zarte Einfühlung habhaft werden kann. »Die weiche Biegsamkeit, der fliessende Glanz, das duftende Ansehen der grünenden Pflanze, des lebenden Tiers« (II, 2), sie sind ihm charakteristisch für die Art des beweglichen und stets wechselnden Lebens überhaupt. Er weiss wohl, wie unmöglich es ist, »die zarteren Regungen vorzüglich weiblicher Seelen auszusprechen, welche gerade die grösste Feinheit und Schönheit des Charakters verraten« (II, 327). Wohl selten hat ein Philosoph eine ehrfürchtigere Scheu davor bewiesen, dergleichen Imponderabilien zu vergewaltigen oder zu ignorieren.

Nicht aus müssigem Verstandes-Interesse, weil es ihn reizte, das Unmögliche zu wagen, sondern im Hinblick auf eine sehr

---

[1]) Vgl. die Bemerkung Alb. Leitzmann's in Bd. II der Akademie-Ausgabe, S. 405.

ernste und praktische Endabsicht[1]) nähert er sich seinem Gegenstand, mit gebührender Vorsicht und kaum zu übertreffender Umsicht. So hatte er an eine bestimmte typische Dichter-Individualität und ein einzelnes Werk derselben seine charakterologischen Entdeckungen angeknüpft, hatte sich über den Geschlechts-Unterschied verbreitet, hatte die Eigenart des abgelaufenen Jahrhunderts zu bestimmen gesucht und war schliesslich in dem oben erwähnten Entwurf dazu fortgegangen, den »Geist der Menschheit« im Umriss darzustellen. Er geht dabei auf eine philosophische Menschenkunde aus, welche, zwischen der nur auf das Individuelle gerichteten Historie und der in dem Individuellen nur das Allgemeine suchenden Philosophie eine mittlere Richtung haltend (II, 110), zunächst das Wesentliche und Typische jeder einzelnen Lebensform gewinnen möchte und dann dazu fortschreitet, den spezifischen Charakter der Mensch-heit überhaupt unter dem höchsten Gesichtspunkt zu bestimmen und zu beurteilen.

Dazu bedarf es nun allerdings eines Massstabes, einer Ziel-Idee. Giebt es denn aber einen »gemeinsamen Mittelpunkt, aus welchem die ganze Menschheit zugleich erkannt, beurteilt und gebildet werden kann?« (331), einen Massstab, der geeignet wäre, »über den Wert jeder menschlichen Energie, jedes menschlichen Werkes den höchsten Ausspruch zu fällen und ebensogut, ob ein Gedicht ächt dichterisch, ein philosophisches System ächt philosophisch, auch ob ein Charakter ächt menschlich ist, zu entscheiden« (II, 326)? Dadurch würde zugleich der Begriff der Menschheit erweitert und der des Individuums bestimmt werden (331).

Man muss bei Humboldt selbst im einzelnen verfolgen, wie er diese Fragen beantwortet, wie er zu dem Schluss kommt, dass es tatsächlich »ein Gepräge giebt, womit alles Grosse, was von dem Menschen ausgeht, notwendig gestempelt ist, weil es das Gepräge grosser Menschheit selbst ist« (326). Worauf er hinausgeht, ist »die Charakteristik des menschlichen Gemüts in seinen möglichen Anlagen und in den wirklichen Verschiedenheiten, welche die Erfahrung aufzeigt« (II, 118). Diese Charakteristik[2]) ist

---

[1]) »Nur auf eine philosophisch-empirische Menschenkenntnis lässt sich die Hoffnung gründen, mit der Zeit auch eine philosophische Theorie der Menschenbildung zu erhalten« (II, 118).

[2]) »Eine Charakteristik des Menschen dürfte sich zwar nie zu einer eigentlichen Wissenschaft erheben, ob sie gleich mehr bestimmt wäre, philosophisch und zum Behuf höherer Ausbildung zu entwickeln, was der

bestimmt, die wirkliche Gegenwart nach einem Vernunft-Ideal zu beurteilen (II, 32). Um dies zu ermöglichen, gilt es, den Richtungspunkt jedes individuellen Charakters aufzusuchen und dann zu sehen, ob mit Stetigkeit in der Tendenz danach beharrt wird.

Das Unternehmen steht und fällt natürlich mit der Beantwortung der Frage, ob und wie es möglich ist, das Zufällige im Charakter von dem Wesentlichen desselben zu unterscheiden (S. 86 u. 112) und dann die mannigfaltigen Eigentümlichkeiten in den möglichst kurzen und einfachen Ausdruck zusammenzuziehen. »Man suche das Beste und Höchste auf, was irgend ein Subjekt nach allen verschiedenen Richtungen hin geleistet hat, man knüpfe dies in Eins zusammen und nehme dies so gestaltete Ganze als seine eigentümliche und wesentliche Beschaffenheit an. Alles was diesem Begriff nicht entspricht, wird man zufällig heissen können« (II, 98).

Humboldt scheint sorgfältig erwogen zu haben, wie er am besten mit einer kurzen Formel seinen Plan umschreibe:

§ 30. Um uns für die Folge der Untersuchung verständlicher zu machen, wollen wir jenem noch unbekannten Etwas vorläufig einen Namen geben und es den Geist der Menschheit nennen — eine Benennung, die sich für's erste schon dadurch rechtfertigt, dass er in der Tat dasjenige ist, wodurch die achtungswürdigsten Individuen auch als die besten und höchsten Menschen erscheinen.[1])

§ 34. Der Gegenstand unseres vorliegenden Geschäfts ist folglich die Untersuchung des Geistes der Menschheit; und in 3 aufeinanderfolgenden Büchern werden wir nach einander die Fragen:

Mensch überhaupt zu leisten vermag, als historisch zu zeigen, was er bisher wirklich geleistet hat; aber sie würde dennoch nicht minder verdienen, als eine eigene philosophisch geordnete Erfahrungstheorie von der Masse der übrigen philosophischen Kenntnisse abgesondert zu werden. Inwiefern sie hierauf Ansprüche machen und selbst eines eigenen Namens bedürfen möchte, da sie sich auch in ihrem allgemeinen Teile von der Psychologie und Anthropologie wesentlich unterscheiden würde, ist hier nicht der Ort, auseinanderzusetzen« (II, 119).

[1]) Humboldt definiert die menschliche Eigenschaft Geist als »die beneidenswerte Lage der Gemütskräfte, in welcher Sinne, Phantasie und Vernunft immer gemeinschaftlich und immer in richtigem Verhältnis zusammen wirken« (II, 67).

worin dieser Geist besteht?
wie er erkannt?
und wie er gebildet wird?
zu beantworten haben.

In einer Schluss-Anmerkung (S. 332—334) wird ausgeführt, weshalb Geist unter allen Wörtern, deren man sich hätte bedienen können, um das Wesen der Menschheit auf eine zugleich allgemeine und doch eigentümlichere Weise, als Wesen und Kraft selbst dies tun würden, zu bezeichnen, das schicklichste sei. Die Voraussetzung, dass ein Sprachforscher von den Qualitäten eines Humboldt zu dieser Sache überaus feinsinnige und tiefeindringende Bemerkungen machen würde, wird durch die knappen Andeutungen dieser Schlussanmerkung nicht getäuscht. Doch selbst unter dieser Voraussetzung ist es besonderer Hervorhebung wert, dass er auf diesem so stark abgebauten Gebiet noch einen neuen (sonst wohl nur von Herder angedeuteten) Gesichtspunkt gefördert hat: Gerade weil Geist »ursprünglich von etwas Sinnlichem . . . hergenommen ist, weil es, streng genommen, nie, es sei denn mit einem besonderen Zusatz, das rein Unsinnliche bezeichnet, — weil es gerade das eigentümliche Wort für dasjenige Unsinnliche ist, dem wir gerade noch genug Körperliches einräumen, um erscheinen zu können«, ist es so passend, das spezifische Wesen der Mensch-heit zu bezeichnen, welches ja doch auch in ihrer sinnlichen und unsinnlichen Seite, ja in der charakteristischen Verbindung dieser **beiden** Seiten zur Ausprägung kommt.

Die ausländischen Ausdrücke für Geist werden zur Vergleichung beigezogen und fein abgewogen;[1]) von anderen Worten wird nur das griechische ἀρετή für ebenso gut, in mancher Hinsicht sogar noch besser befunden, um das auszudrücken, was Humboldt bezeichnen möchte.

Nur ungern wird man sich den Eindruck dieser geistvollen Konzeption durch eine Erwägung der Schwierigkeiten abschwächen wollen, die seiner näheren Ausführung entgegenstehen. Humboldt selbst hätte solche Schwierigkeiten nicht geleugnet. Vielleicht hängt, dass die Arbeit nicht durchgeführt wurde, damit zusammen. Aber

[1]) »Im Italiänischen ist spirto mehr mystisch, als philosophisch, im Französischen ist vom ursprünglichen Begriff der Distillation vorzüglich die Verfeinerung genommen, im Englischen das Belebende und Feurige des verstärkten Getränks (well spirited). Im Deutschen allein ist der Begriff der Kraft, des echten Wesens, herrschend geblieben.«

an sich ist der Plan, von den Dichtern, Künstlern, Philosophen, Forschern und Menschen, die in einem wahrhaft grossen Stile gearbeitet und gelebt haben (II, 327), das Ideal vollendeter Mensch-heit abzulesen, ein Projekt, welchem selbst ein grosszügiger Stil nicht abzusprechen ist.[1]) Und die Verwendung des terminus Geist zur Bezeichnung des durch einen ethischen Massstab gewonnenen spezifischen Charakters ächten Menschen-Wesens ist so wohlerwogen und nach Wesen und Zweck[2]) von philosophischer Abstraktion wie auch von einem kulturgeschichtlichen und religiösen Allgemein-Sinn so scharf unterscheidbar, dass diese Behandlung der Sache, ob sie gleich nicht Schule gemacht hat, in unserem Zusammhang nicht fehlen durfte.

---

[1]) Fragt man, ob von Anderen nach ihm dieser Plan wieder aufgenommen sei, so wäre etwa an W. Dilthey (z. B. »Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig 1906«) zu erinnern, und im Übrigen nicht auf die Philosophie, sondern auf die »Literatur« und auch auf die Disziplin der Literaturgeschichte zu verweisen, in welcher wenigstens im einzelnen verwandte Gesichtspunkte und Motive zur Geltung kommen.

[2]) »Auch hier wird von dem Menschen nicht mehr gefordert, als dass er in seinem Geiste die Menschheit als ein Ganzes und sich als einen Teil desselben betrachte, dass er ihren Weg mit seinen Gedanken erspähe, dann aber seinen eigenen schmalen Fusspfad gleich bescheiden, aber mit festern und besser verstandenen Schritten wandle« (II, 18).

Abschnitt 5.

Auf dem Wege zum System.

Weltseele, komm, uns zu durchdringen!
Denn mit dem Weltgeist selbst zu ringen
Wird unsrer Kräfte Hochberuf.

Goethe 1831.

»Hat der Mensch Vernunft oder hat Vernunft den Menschen? Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, nur insofern sie deutliche Begriffe hat, oder nur Verstand ist, mit diesen Begriffen urteilt, schliesst, und wieder andere Begriffe oder Ideen bildet, so ist die Vernunft eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient; sie gehört ihm zu.

Versteht man aber unter Vernunft das Prinzip der Erkenntnis; so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat.«

Man wird nicht gerade behaupten wollen, dass Fritz Jacobi, dieser durch seine persönlichen Beziehungen zu fast allen bedeutenden Zeitgenossen interessante Gefühlsphilosoph, übermässig viel zur Klärung der damaligen philosophischen Situation beigetragen habe. Aber diese Formulierung (W. W. IV, 2. S. 152) des Unterschiedes »zwischen einer substantiven Vernunft oder dem Geiste selbst des Menschen und einer adjektiven, die für sich kein Wesen, sondern nur Eigenschaft und Beschaffenheit eines Wesens ist« (II, 313 f.), ist wirklich vortrefflich geeignet, die anfänglich kaum merkliche Trennung zweier Wege zu markieren, von denen der eine zum System führen muss. Denn so unscheinbar für den ersten Blick die Umkippung ist von dem Menschen, der Vernunft hat, zu der Vernunft, welche den Menschen »hat«, es hängt mit ihr aufs engste der Unterschied zwischen der Philosophie als einer Einzelwissenschaft und der Philosophie als Weltanschauung zusammen.

Der Geist gehört von rechtswegen, wie auch Jacobi richtig herausempfunden hat, auf die zweite dieser beiden Seiten. Der vielfach schwankende Sprachgebrauch nennt ja allerdings auch die Vernunft, »welche der Mensch hat«, Geist, besonders seitdem das Wort zum Ausdruck für die Denk-kraft mit Ausschluss der affektiven Seite üblich wurde. Herbart zum Beispiel (Lehrb. z. Psychologie, V, 19) definiert: »Die Seele wird Geist genannt, sofern sie vorstellt, Gemüt, sofern sie fühlt und begehrt.« Daneben wird in der nachkantischen Philosophie, ohne dass überhaupt an eine Definition gedacht wird — ganz wie heute noch, — Geist ganz allgemein als Bezeichnung für die Psyche schlechthin gebraucht, wozu jede beliebige psychologische oder ethische Abhandlung die Belege bietet. Aber das menschliche »Gemüt« bleibt so leicht bei dem schlicht-Psychologischen nicht stehen. Geschichtlich führt ja die Linie von understanding — entendement — esprit — mind auf der einen Seite bis zur Verflachung in dem common sense, auf der anderen Seite bis zur Fixierung in der königlichen Kraft der Vernunft. Und es gehört die ganze Energie der Abstraktion und die Freude an der völligen Sauberkeit des methodischen Verfahrens dazu, um trotz des »Übergreifenden«, Allgemeingültigen, Autonomen, das in dieser Vernunft steckt, an ihr als einem »blossen Vermögen«, einer schlichten facultas animi festzuhalten und nicht in die seit Heraclit (λόγος), Xenophanes (πνεῦμα) und Anaxagoras (νοῦς) zu keiner Zeit je ausgestorbene Vorstellung einer über-individuellen Universalkraft zurückzufallen, gegen die der Mensch nicht aufkommt, an der er günstigenfalls partizipiert. Es ist begreiflich und die Erfahrung bestätigt es, dass als Ausdruck hierfür das »substantive« Wort Geist, das noch von einem blassen Schein ehemaliger Personifizierung umsäumt ist, passender erscheint, als »Vernunft«. Es scheint sogar, als übe das Wort an sich in dieser Richtung eine verführende Kraft aus: man kann es zufällig nennen, dass Salomon Maimon, dessen »kritische« Tendenz doch gewiss über allem Zweifel erhaben ist, einem seiner Bücher als Titel vorgesetzt hat: »Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen« (1797) und nicht »Kritische Untersuchungen über die Vernunft«. Denn in dem Buche selbst spielt der Begriff Geist keine Rolle, wie auch in Maimons Philosophischem Wörterbuch (1791) der Ausdruck fehlt. Aber seine kritische Ader hat diesen Denker nicht gehindert, wenigstens als zulässige und ganz dienliche Hypothese die Annahme einer Weltseele, einer entelechia

universi[1]) hinzustellen, also nichts anderes, als was man später unter Aufgabe der kritischen Position kurzweg als Geist bezeichnet hat.

Um gerecht zu sein, muss man sagen, dass Kant solche Tendenz zur Weltanschauung ohne seinen Willen selbst gefördert hat. Seine Nachwirkungen, was den Idealismus betrifft, können nicht leicht überschätzt werden. Dieser eine keimfähige Gedanke von der Autonomie der Vernunft hat jahrzehntelang das Interesse an seiner Methode, was Einzelheiten der wissenschaftlichen Erfahrung und ihrer Bedingungen betrifft, zurücktreten lassen. Kants bescheidene Vorsicht erschien bald als ein Mangel. Das Gefühl, Epigone zu sein, hat ja so leicht Keiner für sich selbst.[2]) Es musste die grossen Nachfolger reizen, das zu vollbringen, was er nicht vollbracht hatte, vielleicht nicht hatte vollbringen können. So ist die Bemerkung in Schlegels Athenaeum (I, S. 3, 1798) zu verstehen: »Kant hat den Begriff des Negativen in die Weltweisheit eingeführt. Sollte es nicht ein nützlicher Versuch sein, nun auch den Begriff des Positiven in die Philosophie einzuführen?« So die stolzen Worte Schelling's (W. W. I, 360): »Kant musste die menschlichen Erkenntnisse und Begriffe in ihre Bestandteile zerlegen, dies war sein Zweck; seinen Nachfolgern überliess er das grosse überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Teilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat und immer bestehen wird, mit Einem Blick aufzufassen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und so der Nachwelt als das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erste und Höchste im menschlichen Geiste ist, die Vollendung der Welt, die vor ihm sich auftut, und Gesetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in sich selbst (philosophierend) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforschen. Kant behauptet, dass diese Gesetze ursprüngliche Formen des menschlichen Verstandes, oder was dasselbe ist, ursprüngliche Handlungsweisen unseres Geistes seien. Nur durch diese Handlungsweise unseres Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anderes, als

[1]) Berlinisches Journal für Aufklärung, herausgegeben v. A. Riem, Bd. VIII, Juli 1790, S. 47—92.

[2]) Übrigens wird auch die unparteiische Geschichte diese Bezeichnung für die literarisch produktivsten 3 Nachfolger, mindestens was Hegel betrifft, nicht als zutreffend anerkennen. Sie haben dafür doch eine zu starke persönliche Note und Hegel auch einen zu bedeutenden Eigenwert.

unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.«

Durch diese Veränderung der Position, die später — auch von Hegel — als die überhaupt allein berechtigte hingestellt wurde und den Gesichtswinkel abgab, unter welchem man auch Kant verstand (d. h. nicht verstand), sah sich der von Kant beurlaubte Geist wieder in aktive Dienste gestellt. Es lassen sich bei seiner systematischen Verwertung[1]) trotz vielfacher Übergänge und Mischungen im wesentlichen 3 Formen scheiden:

1. der Geist im Dienst des theoretischen Idealismus, sofern dieser zum einheitlichen System sich abschliesst. Monistische Form. Geist mehr Idee;
2. der Geist im Dienst des Cartesianismus, sofern dieser eine vermeintliche Vollendung erlebt. Dualistische Form. Geist mehr Begriff;
3. der Geist als Vertreter geschichtlich-konkreten Lebens.

Die dritte, von Hegel ausgebildete, Form lässt sich leicht aussondern und für das nächste Kapitel zurückstellen. Ihr Einfluss auf die Ausgestaltung der beiden anderen Formen ist geringfügig und nur vereinzelt spürbar. Im folgenden fassen wir zuerst die an zweiter Stelle genannte dualistische Form ins Auge. Nicht, als ob sie das vorletzte Wort zu sagen hätte und das letzte Wort der ersten Form vorbehalten bliebe. Die entgegengesetzte Meinung, nach welcher ein System-Abschluss theoretisch nie erreichbar ist und nur in der Einheitstendenz des persönlichen Lebens eine Berechtigung hat, könnte der Wahrheit vielleicht näher kommen. Aber bei dem philosophischen Begriff Geist ist nun einmal die Provenienz dualistisch, die Tendenz monistisch und dieser Sachverhalt schreibt die Art der Behandlung vor.

---

[1]) Sporadische Einzelheiten dabei können unmöglich vollständig registriert werden und sind auch von geringem Interesse. So z. B. dass K. Chr. Fr. Krause Wortbildungen wie Urgeistheit, Geistleben-Ganzheit wagt. Meister Eckhart hatte einst geistekeit gebildet. Geistlichkeit und Geistigkeit waren früher Synonyma. Eine über das ganze Gebiet der Geschichte der Philosophie reichende Bedeutungsübersicht, deren Lektüre stellenweise unwillkürlich erheiternd wirkt, findet sich in R. Eislers Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Die beste allgemeine Orientierung über die terminologische Eigentümlichkeit der nachkantischen Zeit finden wir bei dem auch sonst um die Geschichte der Begriffe hochverdienten R. Eucken in dessen »Geschichte der philos. Terminologie im Umriss«. Leipzig 1879.

Wir erinnern uns, dass Schiller (s. oben 1. Abschnitt) von einem dualistisch bestimmten Begriff Geist ausgegangen war, um schliesslich bei einer monistischen Bestimmung zu enden. »Das Gebiet des Geistes erstreckt sich so weit, als die Natur lebendig ist, und endigt nicht eher, als wo das organische Leben sich in die formlose Masse verliert und die animalischen Kräfte aufhören. Es ist bekannt, dass alle bewegenden Kräfte im Menschen unter einander zusammenhängen und so lässt sich einsehen, wie der Geist — auch nur als Prinzip der natürlichen Bewegung betrachtet — seine Wirkungen durch das ganze System derselben fortpflanzen kann.«[1]) So wird der Geist als das belebende Prinzip der Natur gefasst. Aber Kants transscendentaler Idealismus erweist sich als mächtiger Hebel, welcher die Betrachtung auf einen höheren Standpunkt erhebt: »Die Natur selbst ist nur eine Idee des Geistes, die nie in die Sinne fällt. Unter der Decke der Erscheinungen liegt sie, aber sie selbst kommt niemals zur Erscheinung. Bloss der Kunst des Ideals ist es verliehen, oder vielmehr, es ist ihr aufgegeben, diesen Geist des Alls zu ergreifen und in einer körperlichen Form zu binden.«[2]) Das ist der theoretische Sieg des Geistes über die Natur. »Der Geist ist immer Autochthone,« sagt einmal Goethe.[3]) Und dieser Geist kann sich nur schwer entschliessen, zumal in diesem Zeitalter des akuten Idealismus, den Boden mit einem gleichberechtigten Partner zu teilen.

Der Dualismus zwischen Subjektivem und Objektivem, an dessen Auflösung sich Fichte's Dialektik zerarbeitet, ist ja noch wesentlich erkenntniskritisch orientiert. Man musste erst »glücklich« über diese logische Form hinaus sein, ehe Ich und Nicht-Ich durch das inhaltschwerere Begriffspaar Natur und Geist abgelöst werden konnten. Es ist daher selbstverständlich, dass es für den Idealisten Fichte einen Geist-Begriff dualistischer Herkunft nicht geben konnte.[4])

---

[1]) Bd. XI, S. 193 (Anmut und Würde 1793).

[2]) Über den Chor in der Tragödie, 1803.

[3]) Gedichte, Parabolisch. Drei Palinodien.

[4]) In der klassischen Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797) wird bemerkt, dass »ein stetiger Übergang von Materie zum Geist oder umgekehrt, oder was ganz dasselbe heisst, ein stetiger Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit« nur unter Voraussetzung einer aus Idealismus und Dogmatismus zusammengesetzten Mischform annehmbar sei. Solche Mischform aber sei denkunmöglich.

Anders bei Schelling! Die cartesianische Abstraktion, durch Kants apriori eigentlich jetzt überboten und antiquiert, erfreut sich bei ihm in der konkreteren Fassung eines Gegensatzes von Natur und Geist einer letzten (?) Euphorie. So sehr sich auch Schelling gewandelt haben mag, sein Interesse und sein Ausgangspunkt ist vorwiegend naturphilosophisch geblieben, wie ja auch seine Nachwirkungen in dieser Richtung am weitesten reichen. Anderseits konnten Kant und Fichte, die ihn zuerst geführt, nicht verleugnet werden. So hat er denn beides verbunden, ja in-eins-gesetzt. Dem Naturphilosophen konnte es nicht beikommen, die Natur, wie es Hegel tat, nur mehr als (negative) Basis des Geistes oder gar als Abfall vom Geist zu bestimmen. Sie ist ihm seine vollwertige Kehrseite, etwa so wie vormals Meister Eckhart (im 12. Traktat) von dem »Überschalle [Echo] des gegeisteten Abgrundes im entgeisteten« geredet hatte. Solche Gesamtanschauung lässt die occasionalistischen Probleme weit hinter sich. »Die Seele kann ebensowenig den Leib und die Bewegungen des Leibes bestimmen, als umgekehrt der Leib die Seele und ihre Gedanken bestimmen kann« (VI, 548 f.). Das ist hier nur selbstverständlich, denn die Dualität ist ja aufgehoben in die Identität. »Kein objektives Dasein ist möglich, ohne dass es ein Geist erkenne und umgekehrt: kein Geist ist möglich, ohne dass eine Welt für ihn daseie« (II, 222). »Wenn Leibniz die Materie den Schlafzustand der Monaden oder wenn sie Hemsterhuis den geronnenen Geist[1]) nennt, so liegt in diesen Ausdrücken ein Sinn, der sich aus den jetzt vorgetragenen Grundsätzen sehr leicht einsehen lässt. In der Tat ist die Materie nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Tätigkeiten angeschaut. Es braucht nicht weitläufig gezeigt zu werden, wie durch diese Aufhebung alles Dualismus oder alles realen Gegensatzes zwischen Geist und Materie, indem diese selbst nur der erloschene Geist oder umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt, ist, einer Menge verwirrender Untersuchungen über das Verhältnis beider ein Ziel gesetzt wird« (III, 453). Jede der beiden identischen Seiten kann daher als Mittel benutzt werden, die andere kennen zu lernen. »Da in unserem Geist ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisieren, so muss auch in der äusseren Welt eine allgemeine Tendenz

[1]) Später (W. W., Teil II, Bd. I, 425) glaubt Schelling den Ursprung dieses Aperçu's weiter zurück und nach Deutschland verlegen zu müssen.

zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, die sich von einem gemeinschaftlichen Zentrum aus gebildet hat« (I, 386). Es ist bekannt, welch reichen Stoff für seine naturphilosophischen Spekulationen und Analogien Schelling nach diesem Verfahren gewann. »Klang, Licht, Wärme, Feuer sind ebensoviele Naturseelen, die sich der Materie einbilden und mit ihren Evolutionen gleichzeitig hervortreten« (VI, 370). Von diesen einzelnen Naturseelen war dann für einen Schelling kein allzu grosser Schritt bis zur Weltseele:

> Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. (Nebst einer Abhandlung über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie aus den Prinzipien der Schwere und des Lichts.) 1798.

Für unser Thema ist es wichtig, dass Schelling dieses »Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüsste, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Äther (dem Anteil der edelsten Naturen) für eins hielten« (II, 569), nicht mit Geist bezeichnet hat. Die Weltseele,[1]) auch wohl von ihm »allgemeine Seele« (8, 276) genannt, fällt mit dem zusammen, was er unter anderen Gesichtspunkten als sein Absolutes, als Gott, als Indifferenz angesprochen hatte. Geist bleibt ihm subaltern als die eine Seite des identischen Verhältnisses.

Schelling hatte Grund, auf die andere Seite, auf die Natur, einen besonderen Accent zu legen. Es entsprach das seiner Individualität. Aber es schien ihm auch, seit er sich von Hegel getrennt, nötig, um eine überstarke Betonung des Geistes auszugleichen: »Da die Metaphysik sich ganz vergeistigen wollte, warf sie zuerst den zum Prozess unumgänglich erforderlichen Stoff hinweg: behielt gleich anfangs nur das Geistige. Wenn aber das Geistige wieder vergeistigt wird, was kann daraus werden? Oder wenn wir in der Natur schon alles geistig haben wollen, was bleibt

---

[1]) Schleiermacher, der in seinen Reden über die Religion (2. Rede) den Ausdruck gebraucht hatte: »Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion«, verwahrt sich in den — späteren — Anmerkungen ausdrücklich dagegen, dass er Weltgeist und Weltseele verwechsele.

was für die Geisterwelt[1]) noch übrig?‹ ›Der Baum, der aus der Erde Kraft, Leben und Saft in sich zieht, darf hoffen, den blütebehängten Wipfel wohl noch bis zum Himmel zu treiben. Die Gedanken derer aber, die gleich anfänglich sich von der Natur trennen zu können meinen, sind, auch die wirklich geistreichen, nur wie jene zarten Fäden, die zur Spätsommerzeit in der Luft schwimmen, gleich unfähig, den Himmel zu berühren und durch ihr eigenes Gewicht zur Erde zu gelangen‹ (9, 4 f.). Doch zeigt sich, dass auch Schelling, was die Endabsicht und Tendenz betrifft, auf die Seite des Geistes ein Übergewicht legen muss. Gewiss ist es ja naheliegend und auch geschichtlich begründet, dass wir bei ihm an Spinoza denken. Dann wäre für Schelling der Geist das eine Attribut des Absoluten. Aber man kann Schelling doch nicht einfach auf Spinoza reduzieren. Kant liegt dazwischen und Hegel steht daneben. Der Geist hat die besondere Fähigkeit der Selbstbestimmung: ›Es ist ein Schwung, den der Geist sich über alles Endliche hinaus giebt‹ (I, 395), und in der Schrift über die menschliche Freiheit (1809) wird gezeigt, wie die Selbstheit des Menschen, als Geist aus dem Kreatürlichen in das Überkreatürliche erhoben, zum Willen wird, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, über und ausser aller Natur (VII, 364). Daneben führt der Entwicklungsgedanke, schon der Schellingschen Naturspekulation nicht fremd, unter dem Einfluss Hegels nach der geschichtlichen Seite ergänzt, notwendig zu einem geistigen Ziel.[2]) ›Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs, und die Endabsicht der ersten kann nur in der der letzten erkannt werden‹ (VI, 60). Aber zu der völligen Gleichsetzung, wie sie für Hegel charakteristisch ist: ›Das Absolute ist der Geist‹, kommt es auch bei dem späteren Schelling schon deshalb nicht, weil mit immer wachsender Ergiebigkeit der Pluralis von Geist für ihn Bedeutung

[1]) Hier tritt in dem Geister-glauben des alternden Schelling ein weiteres Motiv hinzu. — Dass sein ehemaliger Freund einen völlig anderen Geist-begriff habe, als er selbst, blieb ihm verborgen. Aber den starken Wirklichkeitssinn Hegels hat er richtig gewittert und — verurteilt, mit der Klage, ›dass die Philosophie, gerade indem sie den höchsten Anlauf zum Geistigen nehmen wollte, am tiefsten herabsank‹ (9, 4).

[2]) So konnte Schelling in der 12. und 13. Vorlesung über die Philosophie der Offenbarung in Hegelscher Weise vom absoluten Geist sprechen, welcher bestimmt wird: ›1. als der an sich seyende Geist, 2. als der für sich seyende Geist, 3. als der im An-sich für sich seyende, der als Subjekt sich selbst Objekt seyende Geist.‹

und Leben gewinnt. »Besteht die Sinnenwelt nur in der Anschauung der Geister, so ist das Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung und ihre Scheidung vom Konkreten zugleich die Auflösung der Sinnenwelt selbst, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet.«[1])

Bei Fichte finden wir den Geist ohne dualistische Orientierung. Haupt- und Leitbegriff ist er ihm nie gewesen, dazu stand Fichte Kant noch zu nahe. Er hat das Wort nicht ohne weiteres als Synonymon für sein »Ich« gebraucht, einen Ausdruck, der für seinen zunächst abstrakten Zweck auch viel geeigneter war, weil er sich in seiner Unbehülflichkeit sogleich als Schulausdruck legitimiert. Aber Fichte hat einmal versucht, Geist als eine schematisierte transscendentale Apperzeption zu bestimmen: »Wenn von reinem Handeln besonders geredet wird und ihm, als logischem Subjekt, ich sage, als logischem Subjekt, gewisse Prädikate beigelegt werden sollen, so wird es doch durch die Sinnlichkeit unsres Vorstellungsvermögens notwendig, selbst jenes reine Handeln auf etwas, zwar nicht im Raume, aber doch in der Zeit ausgedehntes (auf eine fixierte Zeitlinie) zu übertragen, um das auch nur durch die Sinnlichkeit unsres Vorstellungsvermögens entstandene Mannigfaltige des Handelns darin, als in seiner Einheit, zu fixieren. Dieses lediglich durch die Zeit Ausgedehnte, diese fixierte Zeitlinie nennt die Sprache einen Geist. Auf diesem Wege entsteht uns der Begriff unserer eigenen Seele, als eines Geistes, in demselben Zusammenhange des Denkens sagt man: Gott sei ein Geist. Nun ist ein Geist nicht: Er ist kein Ding, aber nur das Ding ist. Ein Geist ist ein blosser Begriff, ein Notbehelf unserer Schwäche, die, nachdem sie alles eigentlich Existierende weggedacht hat, doch an die Stelle des logischen Subjekts, von dem sie spricht (und weit klüger nicht davon spräche), etwas hineinsetzt, das nicht eigentlich sein soll, und dann doch sein soll. Der Satz, Gott ist ein Geist, hat bloss als negativer Satz, als Negation der Körperlichkeit, seinen guten triftigen Sinn« (Appellation 1799, W.W. Bd. V, S. 264). Damit sucht Fichte der alten, auch von Kant festgehaltenen Bestimmung von Geist als einem immateriellen Wesen eine, obzwar auch bei ihm nur negative, Bedeutung abzugewinnen. Doch geeigneter noch, zumal seit dem Erscheinen von Hegels Phäno-

[1]) So schon 1804 in »Philosophie und Religion«, VI, 63. Für die spätere Entfaltung vergleiche »(Clara oder) über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt« 1816.

menologie, musste ihm das Wort erscheinen, um als Firma für die idealistische Position im allgemeinen, ohne begriffliche Schranken und ohne substanzielle Nebengedanken, verwendet zu werden. In seinen nachgelassenen Werken findet sich ein Entwurf zu Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, die er im Herbst 1813 gehalten hat. Seine auch heute noch sehr berechtigte Opposition gegen den traditionellen, man möchte sagen: festgefrorenen Seinsbegriff veranlasst ihn zu folgenden Äusserungen: »In dieser Entstehung des Seins wird gesehen nicht das Sein, sondern das im Sein Gebundene ohne Zweifel, Freiheit, Leben, Geist. — Der neue Sinn ist demnach der Sinn für den Geist; der, für den nur Geist ist und durchaus nichts anderes, und dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes, und sich darein verwandelt, dem darum das Sein in seiner eigenen Form in der Tat verschwunden ist. Vergleichung beider Ansichten auf diesem Standpunkte. Für die Philosophie des Betastens das gebundene Sein, der Körper. Viel gestehen sie, wenn es auch Geist geben soll, dualistisch; über den aber sodann nichts berichtet werden kann, sondern der nur als ein leeres Fach aufgeführt wird. Nach uns und vermittelst unserer unmittelbaren Wahrnehmung ist durchaus nur Geist und nichts ausser ihm. Das Sein auch als Geist, nur als gebundener. Kein Dualism, keine Zweifachheit des Gegebenen. — Nach ihnen: der Geist unsichtbar, daher sie eben Nichts über ihn vermelden können. — Nach uns: er ist schlechthin sichtbar, das einzige Sichtbare.«[1])

Hieraus lässt sich ein völlig klarer und durchaus einheitlicher Begriff Geist gewinnen, etwa dem nahekommend, was Kant gelegentlich als den Randbegriff »Bewusstsein überhaupt« bezeichnete und was noch heute den (für das Bild selbst schliesslich irrelevant werdenden) Rahmen einer nicht-materialistischen Denkungsart ausmacht.

Noch über diese systematische Bestimmung hinaus hatte Fichte schon vorher den Geist zu verwenden gewusst. Die ursprünglich (1794) für Schillers Horen bestimmte, im Philoso-

---

[1]) Nachgel. W.W. Bd. I, 19. — Auch Schopenhauer betont ausdrücklich, dass seine, mit der cartesianischen keinen Schritt parallel gehende, Einteilung in Wille und Vorstellung alles vergeistige, »indem sie einerseits auch das dort ganz Reale und Objektive, den Körper, die Materie, in die Vorstellung verlegt, und anderseits das Wesen an sich einer jeden Erscheinung auf Willen zurückführt« (Parerga II, 111 f.; I, 12—20).

phischen Journal 1798 abgedruckte Brief-Serie »Über Geist und Buchstaben in der Philosophie« gehört — wenn wir von den Reden absehen — zu den am elegantesten geschriebenen Arbeiten Fichtes (W. W. Bd. VIII, 270—300). Die Basis bilden ästhetische Bestimmungen, bei welchen man mit Interesse manche Übereinstimmung mit Kants Ästhetik, dann aber auch bezeichnende Abweichungen bemerken wird: »Wir nennen die belebende Kraft an einem Kunstprodukt Geist« (S. 274). »Der Geschmack beurteilt das Gegebene, der Geist erschafft« (S. 290). »Man kann Geschmack haben ohne Geist, nicht aber Geist ohne Geschmack« (S. 290). »Der Geist ist ein Vermögen der Ideale« (S. 291).[1] Und nun ist es interessant, zu sehen, wie diese belebende Kraft näher als der Gemeingeist bestimmt wird (was bei Kant nicht geschehen war): »Die Sinnenwelt ist mannigfaltig, der Geist ist einer und was durch das Wesen der Vernunft gesetzt ist, ist in allen vernünftigen Individuen dasselbe. — Was der Begeisterte in seinem Busen findet, liegt in jeder menschlichen Brust und sein Sinn ist der Gemeinsinn des gesamten Geschlechts« (S. 292). »Der Künstler muss, insofern er Künstler ist, dasjenige, was allen gebildeten Seelen gemein ist, in sich haben und anstatt des individuellen Sinnes, der uns andere trennt und unterscheidet, muss in der Stunde der Begeisterung gleichsam der Universalsinn der gesamten Menschheit und nur dieser, in ihm wohnen« (S. 275).

Die scharfe Gegenüberstellung von Geist und Buchstabe, die erst im Werk des Künstlers selbst sich vereinen, undefinierbar und unerklärbar, für ihn selber unbewusst, macht es freilich schwer, den Geist als solchen frei zu erfassen.[2]) Eine Rettung und ein

---

[1]) »Im reinen ungetrübten Äther seines Geburtslandes giebt es keine anderen Schwingungen, als die er selbst durch seinen Fittig erregt.« Bd. VIII, S. 291.

[2]) Diesem Gedanken hat bald nach der Veröffentlichung von Fichtes Arbeit, aber wohl selbständig, Jacobi Worte geliehen: »Der Geist verträgt keine wissenschaftliche Behandlung, weil er nicht Buchstabe werden kann. Er, der Geist, muss also draussen bleiben vor den Toren seiner Wissenschaft; wo sie ist, darf er selbst nicht sein. Darum buchstabiert, wer den Geist zu buchstabieren wähnt, zuverlässig immer etwas anderes, wissentlich oder unwissentlich. Mit anderen Worten: Wir vertilgen notwendig den Geist, indem wir ihn in Buchstabe zu verwandeln streben, und der sich für Geist ausgebende Buchstabe lügt. Er lügt, denn es ist nur der Buchstabe des Geistes, was sich diesen Namen beilegt, es ist, von dieser Seite angesehen,

für den Politiker und Menschenerzieher Fichte wertvolles Hülfsmittel[1]) bot deshalb die Fassung des Geistes als Gemeinsinn, wodurch Fichte mit der gleichzeitigen Herderschen Position sich berührt.

Herder war, wie wir gesehen haben (Abschn. 2), von ausserphilosophischem Boden aus zu demselben Ergebnis gekommen. Als Philosoph — und er glaubte auch Philosoph zu sein — finden wir ihn als Verfechter möglichster Einheit der Auffassung und des Lebens und sein gesunder Menschenverstand wie die Lebendigkeit seines Gefühls haben ihn da manche treffende Bemerkungen machen lassen. Gelegentlich (Adrastea VI, 1) äussert er sich über Leibniz' prästabilierte Harmonie: »dass in diesem System viel Wahres und Schönes sei, bezweifelt niemand; denn wer dürfte eine Welt der Seelen, wie man sie auch nennen möge, und eine Harmonie zwischen Geist und Körper leugnen? Dass aber das grosse System der Welt, in welcher Geist und Körper vereint, dieser ein Werkzeug und Ausdruck jener, jene ein Beweger, ein darstellendes Prototyp dieses ist, und sich durch jede augenblickliche Erfahrung als solchen ankündigt, dass dies lebensvolle, wirksame System durch obiges Gemälde zweier Welten in seinem Innern und Innersten nicht gezeigt, mithin das Rätsel nicht aufgelöst werde, ist ebenso klar. Durch das Wort Harmonie wird keine Brücke zwischen Geist und Körper«. Herder fordert eine unmittelbarere Einheit,[2]) als welche der Dualismus von Leibniz bietet.

Weit über solche berechtigten Bemerkungen hinaus geht dann seine berüchtigte Polemik gegen die zerspaltende Philosophie,[3]) gegen die Zerstückelung der Seele etc. Wenn seine

---

lauter Betrug damit, denn der wahrhafte Geist hat keinen Buchstaben. Wohl aber hat auch der Buchstabe einen Geist, und dieser Geist heisst Wissenschaft« (W. W. Bd. II, 313 f.).

[1]) Fichte fasste 1807 den Plan zu einem periodischen Werke: »Zur Geschichte des wissenschaftlichen Geistes zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Dieser Plan blieb jedoch unausgeführt (cf. Fichtes Leben und lit. Briefwechsel v. J. H. Fichte [2]1862, I, 397).

[2]) Wie ja auch Kant wenigstens gegen das Leibnizsche pré— frühzeitig seine Bedenken geäussert hat. Vgl. oben S. 5.

[3]) — die in so vielem gespaltenen Sinnengeweb den künstlichgespitzten Wortscharfsinn zeige, den die englische Sprache mit dem Wort cant längst nannte (W. W. A., Bd. XIV, 430).

»Metakritik« überhaupt neben ablehnender Polemik Platz und Fähigkeit für eigene positive Darstellung gehabt hätte, so wäre es schier verwunderlich, dass er nicht seinen anderwärts gewonnenen Geist-begriff hier verwertet und als Lösung aller von Kant nicht gelösten Schwierigkeiten proklamiert hat. Wie hier seinen ehemaligen Lehrer Kant, so bekämpft er in seiner Schulrede über den »Geist« (1797) Fichte, dessen »Ich — Nicht-Ich« ihm dem wahren Geist gerade entgegengesetzt scheint. Was Herder Wesentliches über den Geist zu sagen hatte, ist in der kulturgeschichtlichen und religiösen Ausprägung (s. oben S. 46—50) beschlossen. Mag er auch gelegentlich spinozistische Töne finden,[1]) sein bester Geist waltet doch in der Geschichte. Es ist Hegel gewesen, der in dieser Hinsicht sein Erbe angetreten und mit diesem Pfunde gewuchert hat.

Anmerkungsweise sei einer verlorenen Anmerkung in Schleiermachers Dialektik (S. 521) gedacht, welche den dualistischen Gegensatz Natur und Geist dadurch vertieft und befestigt, dass sie ihn als relativ oder eigentlich als (nur) methodisch-, nicht absolut-, berechtigt hinstellt: »Im Gesamtgebiet des Denkens ist uns eine Teilung entstanden, indem einmal das Sein das aktive ist und das Denken das sekundäre, und dann wieder das Denken das aktive und das Sein das sekundäre. Wir wollen das erste das physische, das andere das sittliche Wissen nennen. Jenes stellt seine Gesamtheit dar in den festen Formen des Seins, dieses in der Gesamtheit von Zweckbegriffen und Handlungen, beides zusammen aber macht erst die Gesamtheit des Wissens aus. Das Sein, welches der Gesamtheit unserer Begriffe und Urteile entspricht, d. h. die Identität der festen Formen des Seins und der absoluten Gemeinschaftlichkeit desselben, ist die Natur; das Sein, was als wollend selbsttätig gesetzt ist und seine Gesamtheit darstellt in der vom denkenden Sein ausgehenden Wirkung auf das natürliche Sein, ist der Geist.« Hier ist ein Dualismus, dem gegenüber der

[1]) Wie in den von Grimm's Wörterbuch (Sp. 2648) zitierten charakteristischen Versen (angeblich aus Adrastea 5, 6):

Der Weltgeist, nenn' ihn Äther oder Licht,
Er macht dich sehn und hören, fühlen, denken,
Er denkt in dir, du bist nur sein Gefäss.

Monismus verfrüht bleibt bis ans Ende der Tage, auf einen guten Ausdruck gebracht. Der Verfasser vorliegender Arbeit hat in seiner Erstlingsschrift »Personalismus und Realismus, Berlin 1905« diesen methodologischen Dualismus in anderer Terminologie (mit ausdrücklicher Vermeidung des Wortes Geist) durchzuführen gesucht.

Kapitel 3.

Hegel.

Die ich rief, die Geister,
Werd' ich nun nicht los.
Goethe.

a) In Hegel ist die Lehre vom Geist bis zu einem definitiven Abschluss gekommen und hat dabei einen nicht wohl zu überbietenden Höhepunkt erreicht. Das werden selbst die zugeben, welche sonst in seiner Lehre die absolute Philosophie nicht erblicken. Die dominierende Stellung, welche er, zumal seit seiner Übersiedelung nach Berlin, bis weit über seinen Tod hinaus auf vielen Feldern unserer deutschen Kultur eingenommen hat, die Nachwirkungen im Kleinen, auf dem Weg über die Kanzeln und Kanzleien in weiteste Kreise des Volkes dringend, haben seinem Hauptbegriff, dem Geist, in unserer Sprache ein neues Heimatrecht verschafft, auch ohne dass er selbst durch populäre Schriftstellerei oder Dichtung irgend Propaganda gemacht hat. Und dass das Feuer einer schier alles umfassenden Geisteskraft in das feste Schema seiner Dialektik eingeschlossen war, hat in jenem Zeitalter der Reaktion und Restauration der Konservierung des lebendigen Inhaltes nur förderlich sein können.

Man darf Hegel nicht von Schelling aus verstehen wollen. Er ist Schelling nicht nur um die $4\,^1/_2$ Lebensjahre voraus. Dass der Jüngere seine literarische Produktivität früher entfesselt und der Öffentlichkeit preisgegeben hat und so den schwerfälligeren Freund nötigte, gleich anfangs zu ihm Stellung zu nehmen, ändert nichts Wesentliches an diesem Sachverhalt.

Bei Hegel ist der Geist von Anfang an unabhängig von der Natur. Freilich auch bei Schelling ist der Geist nicht durch die Natur bestimmt. Beide sind ja identisch. Aber sein **Begriff** Geist als solcher ist antithetisch durch den **Begriff** Natur indiziert.[1]) Denkt man sich seine Antithese hinweg, so hätte das

[1]) Wie man ja Schelling in erster Linie als Naturphilosophen, Hegel als Geschichtsphilosophen ansprechen muss.

Absolute alle Funktionen des Geistes gedeckt und ein besonderer Geist neben oder unter dem Absoluten wäre unnötig geblieben. Hegel konnte an die Identitätsphilosophie anknüpfen, vielmehr sie als selbstverständlich voraussetzen.[1]) Für ihn hätte aber viel eher (— und viel besser! —) das Absolute neben dem Geist unnötig bleiben können. Denn bei ihm besass der Geist schon seinen vollen geschichtlich-lebendigen Inhalt, als die Reflexion und als Zeitumstände ihn dazu brachten, denselben nachträglich in ein Verhältnis zur spekulativen Philosophie und zur Natur, die ihm immer fremd blieb, zu setzen.

b) Die klare Einsicht in diesen Sachverhalt ist uns eigentlich erst seit kurzem ermöglicht. Wilhelm Dilthey ist der spiritus auctor, welcher veranlasste, dass H. Nohl »Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin« herausgegeben hat (Tübingen 1907) und Dilthey selbst hat in seinem klassisch zu nennenden Werk, »Die Jugendgeschichte Hegels« (Abh. d. Berliner Akademie der Wissenschaften, 1905), eine Bilanz aus diesen nun allgemein zugänglichen Handschriften gezogen, die ein neues und zum erstenmal wirklich helles Licht auf Vorgeschichte und Inkubationszeit des Hegelschen Systems fallen lässt.

Wichtig für unser Thema ist zunächst der Nachweis, dass weitgehende Einwirkungen Herders zu konstatieren sind (S. 31) Ferner, dass Hegels Interesse von Anfang an wesentlich religiös war und sich darauf richtete, die Phänomene der lebendigen Volksreligion geschichtlich und philosophisch zu erfassen sowie ihre Umbildung in den Kirchenglauben verständlich zu machen. Anfänglich hatte er sich mit Kants[2]) moralischem Religionsglauben identifiziert

---

[1]) »Als Anfang der wahren Philosophie muss nicht angesehen werden, die Gegensätze, die sich vorfinden, die bald als Geist und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. s. w. aufgefasst werden, in ihrem Ende zu lösen; sondern ihre einzige Idee, welche für sie Realität und wahrhafte Objektivität hat, ist das absolute Aufgehobensein des Gegensatzes« W. W. Bd. I, 19 (1802). Vgl. ebenda S. 174 (Geist und Materie, Seele und Leib, Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, absolute Subjektivität und absolute Objektivität: »solche festgewordenen Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft«) und S. 276 (»ächt philosophisches Bedürfnis, die Entzweiung in der Form von Geist und Materie aufzuheben«).

[2]) Neben der Kantischen These von der Vernunftreligion dürfte der auch für Hegel mächtig gewesene Einfluss des grossen Königsbergers vor-

und daraus starke Antriebe für seine historische Reflexion gewonnen. Später, zumal nach seiner Wendung zu einem mystischen Pantheismus, welche Dilthey in die Jahre 1795—1800 verlegt, hat sich ihm jedoch das religiöse Gemütsleben den Glaubensvorstellungen übergeordnet und ist ihm die gesetzliche Religion, für die ihm das Alte Testament und — Kant typisch waren, als unvollkommene Vorstufe, ja als Gegenspiel der Religion des Geistes erschienen.

Dilthey zeigt uns, »dass in diesem jungen Hegel die Anlage zu einem grossen Historiker war, und zwar noch bevor er unternahm, den Zusammenhang der Geschichte in Beziehungen von Begriffen festzulegen« (S. 36). Insonderheit über die theologisch-historischen Fragmente aus dem Jahre 1799, welchen der Herausgeber nicht unzutreffend den Titel gegeben hat: »Der Geist des Christentums und sein Schicksal«, urteilt Dilthey, Hegel habe nichts schöneres geschrieben, es offenbare sich darin seine ganze historische Genialität in ihrer ersten Frische und noch frei von den Fesseln des Systems (S. 75). Ein auf das Objektive und die Kontinuität der Erscheinungen gerichteter, am liebsten ganz an die Sache sich verlierender Geist, der seine Innerlichkeit in die Dinge hinein und aus ihnen heraus las, war von Anfang an der Grundzug seines Wesens, den er auch zu keiner Zeit seines späteren Lebens verleugnet hat.[1])

---

wiegend in dem Allgemeinen bestanden haben, dass er hier eine innere Befreiung von supranaturalen Vorurteilen und völlige Autonomie der Gedankenbewegung gefunden. Der abstraktive Grundgedanke des apriori war ihm von Anfang an nicht kongenial. Hegel scheint die eigentliche Theorie Kants wesentlich in der Beleuchtung von Fichte und Schelling, oder wenigstens mit dem durch die ganze Zeit gehenden Vorurteil, dass Kant Weltanschauung geben wolle, aufgefasst zu haben.

[1]) Dilthey resumiert auf der Grundlage seiner aus vielen Einzelzügen gewonnenen und plastisch ausgestalteten Charakteristik: »Der wichtigste und sicherste Gewinnst, den er [Hegel] in diesem Zeitraum erarbeitete, lag in einer Vertiefung in die Innerlichkeit der geschichtlichen Welt, die über alle frühere Geschichtsschreibung weit hinausging. Eben dass Hegel von der Religiosität aus in sie eindrang, war entscheidend für das Grösste, was er der europäischen Wissenschaft geleistet hat. Er steht neben Niebuhr, dessen politisches Genie und dessen historische Kritik die erste Geschichte eines politischen Körpers geschaffen hat, als der Begründer der Geschichte der Innerlichkeit des menschlichen Geistes. Hierzu brachte er Eigenschaften seltenster Art mit, vor allem jenes Zusammenhalten des Erlebten im Gemüt, worin er seinem Freunde Hölderlin so ähnlich war; daraus stammte ihm das Bewusstsein, wie nicht nur dieser oder jener Erwerb einer Zeit sich vererbt in die folgende, sondern die ganze geistige

Das unendliche Leben, welchem seine ganze Liebe gehörte, war für den abstrakten Begriff und die Sprache der Reflexion unerreichbar. »Was vor dem Laternenlicht der allgemeinen Begriffe nur als Eis und Stein erscheint« (bei Dilthey S. 193), ist in Wahrheit das warme Leben selbst. »Die lebendige Natur ist ewig ein anderes, als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloss Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen« (ebenda 191). Es ist dies der Boden, auf welchem (vielleicht durch Einflüsse Hölderlins, jedenfalls vor den entsprechenden Veröffentlichungen Schellings) Hegels Mystik und Pantheismus erwuchsen, der Boden auch für den Geist, freilich zunächst nur als etwas, das über den Begriff hinauswachsend nicht wohl fassbar und nennbar ist.[1]) Doch ist immerhin in dieser Eigentümlichkeit schon der Keim zu einer gedanklichen Bestimmbarkeit gelegt, dessen mit der Phänomenologie im wesentlichen übereinstimmende Entfaltung schon vor 1807 jetzt nachweisbar ist.

In der Sprache des Johannes-Evangeliums, in welchem ja der Geist eine wichtige Rolle spielt, durfte Hegel seine tiefsten religionsphilosophischen Gedanken wiederfinden: »Das Bewusstsein, dem Joch der Wirklichkeiten sich entzogen zu haben und von Gott getrieben zu werden, nennt Jesus den Geist Gottes . . . Die Wirkung des Göttlichen ist nur eine Vereinigung der Geister; nur der Geist fasst und schliesst den Geist in sich ein . . . Über Göttliches kann nur in Begeisterung gesprochen werden« (bei Nohl 304, 305). Die theologische Vorbildung, die Hegel in Tübingen auf dem »Stift«

Verfassung als eine erlebte, aufbewahrte, aufgehobene die Bedingung des nächsten Zustandes ausmacht. Und aus der zurückgehaltenen Tiefe eines Geistes, der sich nie an die Welt verzettelt hat, kam ihm eine Energie des Erlebens der geistigen Bewegungen um ihn her, welche das Vergangene bis in seine letzte Innerlichkeit wieder lebendig zu machen ihm ermöglichte — mit allem, mit Trennungen, mit Leid, mit Sehnsucht, mit Seligkeit, das, was so an konkretem Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit damals von ihm erworben ist, bildet die Grundlage seiner Phänomenologie des Geistes: öfters bis in die Worte hinein hat es diese gewaltigste Schrift Hegels bestimmt« (S. 173 f.).

[1]) »Es ist der Liebe eine Art von Unehre, wenn sie geboten wird, dass sie, ein Lebendiges, ein Geist, mit Namen genannt wird; ihr Name, dass über sie reflektiert wird, und Aussprechen derselben ist nicht Geist, nicht ihr Wesen, sondern ihm entgegengesetzt.« Bei Nohl S. 296 (1798).

gefunden, hatte auch sonst ihn gelehrt, den Geist als Gemeingeist und als Prinzip der Heilsgeschichte zu fassen und dass Herder[1], diese Anwendung über die historische Religion hinaus bis an die Grenze der Humanität erweitert hatte, konnte für Hegel nur empfehlend sein. Schliesslich bot auch die Gemeinsprache mit ihrer mannigfachen Verwendung von Geist als etwas nicht begrifflich Bestimmtem einem Hegel, der sich bei seinem Drängen nach Erfassung der ganzen lebendigen Wirklichkeit ja gerade auch in Opposition zu den begrifflichen Schranken befand und dessen reiche Sprache kein geeignetes Ausdrucksmittel unbenutzt liess, diesen Begriff als willkommene Gabe dar.[2] Wenn es wirklich Aufgabe der Philosophie ist, das Werdende, das ewig wirkt und lebt, mit dauernden Gedanken zu befestigen, so hat Hegel eine glückliche Hand gehabt, den Gedanken »Geist« für diesen Zweck zu wählen.

Eine erste ausführliche Bestimmung des Wortes finden wir in dem am 14. September 1800 datierten Systemfragment (bei Nohl, S. 347): »Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz (zu) der abstrakten Vielheit [des Toten], denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, [die im Begriff des Lebens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht], nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, blosse Vielheit; denn alsdann wäre er die blosse Einheit, die Gesetz heisst und ein bloss Gedachtes, Unlebendiges ist, der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein Belebtes ist.«[3] Diese Bestimmung hat vielfache Ausgestaltungen, Varia-

[1]) Ähnlich dann auch Schleiermacher: »Wollt ihr die Religion selbst religiös auffassen als ein ins Unendliche fortgehendes Werk des Geistes, der sich in aller menschlichen Geschichte offenbart« (5. Rede üb. d. Religion).

[2]) Auch der bei dem späteren Hegel unverkennbare Stich ins Intellektualistische kommt in dem Wort zum Ausdruck, sofern Geist als psychische Funktion seit Beginn des 19. Jahrhunderts vorzugsweise die intellektuelle Seite darstellt.

[3]) Er fährt fort: »Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt, und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich ausser sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich ausser sich, dem Beschränkten, setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an.«

tionen und Erweiterungen erfahren, ist aber, was die Sache betrifft, für Hegel durchaus konstant geblieben.

Man kann sich denken, wie wertvoll einem stets nach des Wesens Tiefe trachtenden Historiker, für welchen das gegenständliche und anschauliche Denken im Goetheschen Sinne oberste Tugend war, dieser Geist werden musste. Denn er überbrückte alle Gegensätze und damit auch den Gegensatz, an welchem die damalige Philosophie, zum Teil recht nutzlos, sich aufrieb, den Gegensatz von Subjekt und Objekt.[1]) Er ermöglichte so eine von der vollen Subjektivität erfüllte objektive Geschichtsschreibung. Und er war geeignet, nicht nur die volle Intensität der konkreten Wirklichkeit auszudrücken, sondern auch eine Regel des Weltverständnisses im Grossen und im Einzelnen abzugeben. Man wünscht ja gemeiniglich, dass die Geschichte mehr sei, als ein Aggregat von Zufälligkeiten. Dem forschenden und besonders dem darstellenden Historiker legt es sich nun einmal nahe, den Gedanken der Notwendigkeit, welchen er als heuristische Maxime auf keinem Schritt entbehren konnte, gewissermassen ein wenig zu hypostasieren und in die Unberechenbarkeit der Vorgänge hineinzuverlegen: alles Wirkliche wenigstens nach Möglichkeit als vernünftig erscheinen zu lassen.[2]) Für solchen Panlogismus ist der Begriff Geist brauchbarer als der allgemeine, aber leicht naturalistisch anklingende, Begriff Leben, der ihm sonst am nächsten kommt, und besser als die zu leicht von der Abstraktion

---

[1]) »Der Berg und das Auge, das ihn sieht, sind Subjekt und Objekt, aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist, ist diese Kluft der Objektivität nicht« (bei Dilthey S. 115).

[2]) So selbst Dilthey, a. a. O., S. 154: »Handelt es sich für den Historiker darum, aus einem Inbegriff von Zuständen, Kräften, Vorgängen, wie von Verhältnissen derselben untereinander, einen folgenden begreiflich zu machen und ist dies nur dadurch möglich, dass in diesem Vorgang konstante Beziehungen zwischen immer wiederkehrenden Teilinhalten der konkreten Zustände aufgefunden werden, an welche die Veränderungen gebunden sind, so ist zunächst klar, dass der Historiker, wenn er über das Nacherleben des geschichtlich Gegebenen zum Begreifen dessen, was geschehen ist, fortgehen will, nur durch eine Beziehung von Begriffen, in welcher eine Regel der Veränderung enthalten ist, seine Aufgabe lösen kann. Hegel ist der erste, der dieses Problem ganz allgemein vorgestellt hat. Er zuerst sucht Prinzipien, welche die Aufstellung allgemeingültiger notwendiger Beziehungen von Begriffen ermöglichen, in denen die geschichtlichen Veränderungen ausgedrückt und begriffen werden können.«

angekränkelte[1]) Vernunft. In der »Phänomenologie« finden wir ihn denn auch in weitgehender Anwendung. Da offenbart sich der Geist als das Medium, in welchem nicht nur die Geschichte, sondern auch alle Philosophie sich allererst erfüllt:

c) Der energische Denker Hegel hat in seiner »Phänomenologie des Geistes«, die vor nun gerade 100 Jahren erschien, schöne und stolze Worte über »die Energie des Denkens« gefunden und die Kraft des Verstandes als die »wundersamste, oder vielmehr die absolute Macht« (S. 25. 26) bezeichnet. Die absolute Macht — wohl. Aber das Absolute — nein! Das ist nur das Leben, oder wie Hegel auch sagt, die Substanz selbst, das ist nur der Geist. Und gerade dieser Gegensatz offenbart die neue Aufgabe, »aus der Intellektualwelt herabzusteigen, oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeisten« (S. 606). Demgegenüber erscheint der frühere Beruf der Philosophie,[2]) die Sphäre des Denkens zu umzirken und auszubauen, als sekundär[3]) und unwesentlich.[4]) »Die Philosophie betrachtet nicht unwesentliche Bestimmung, sondern sie, sofern sie wesentliche ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, Sichselbstsetzende und Insichlebende, das Dasein — in seinem Begriffe« (S. 36). Der Verstand muss sich mit der »Tätigkeit des Scheidens« bescheiden (S. 25). Aber das gerade Gegenteil davon, dasjenige von allem Denkbaren und Gedachten, was relativ-am-wenigsten Abstraktion ist, der Gegenpol jeder Sonderung (nicht nur wie sie der Verstand, sondern auch wie sie das Leben vollzieht), die Totalität und Unmittelbarkeit in möglichster Ungetrübtheit, das ist der Geist.[5]) Und wenn Philo-

---

[1]) »Es ist das Faktum der psychischen oder geistigen, insbesondere auch der religiösen Lebendigkeit, was durch jene es zu fassen unfähige Reflexion verunstaltet wird«: so auch später, in der Encyklopädie, ²VIII.

[2]) »Die grosse Form des Weltgeistes, welche sich in jenen Philosophien (Kant, Jacobi, Fichte) erkannt hat, ist das Prinzip des Nordens, und, es religiös angesehen, des Protestantismus« (W. W. Bd. I, 5).

[3]) Was auch Kant zugegeben hätte.

[4]) Was Kant nie zugegeben hätte.

[5]) »Die reine Geistigkeit des Allgemeinen, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat, die verklärte Wesenheit, das Sein . . .« (S. 20). An Klarheit lässt diese Bestimmung durchaus nichts zu wünschen übrig und insofern ist Schopenhauer's Polemik gewiss unberechtigt: »Gegen die plumpe Unverschämtheit, mit der die Hegelianer in allen ihren Schriften

sophie nicht die Aufgabe haben soll, ihn möglichst rein und vollkommen zur Anschauung zu bringen, dann hat sie — nach Hegel — überhaupt keine würdige Aufgabe, »die Vernunft ist der Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewusst wird. . . Von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das an- und fürsichseiende geistige Wesen, welches noch nicht Bewusstsein seiner selbst ist. Das an- und fürsichseiende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewusstsein wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist der Geist. . . Der Geist ist das sich selbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewusstseins sind Abstraktionen desselben« (S. 327. 328. 329).

Mühsam und langsam arbeitet sich der Geist aus diesen verschiedenen Abstraktionen hervor dem Ziel seiner Reinheit entgegen. Als die theoretisch wie praktisch wohl bedeutendste dieser Abstraktionen erscheint seine Bindung in die Schranken des Individuums. Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft sind die 3 Stufen, auf denen die Selbstbefreiung des Geistes emporsteigt. »Das allgemeine Individuum, der selbstbewusste Geist« (S. 22) offenbart darin seine Entwickelungsgeschichte. »Das besondere Individuum ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Dasein Eine Bestimmtheit herrschend ist« (S. 22). »Jetzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr

---

ohne Umstände und Einführung ein Langes und Breites über den sog. »Geist« reden, wäre die geeignete Sprache: »Geist, wer ist denn der Bursche? und woher kennt ihr ihn? ist er nicht etwa bloss eine beliebige und bequeme Hypothese, die ihr nicht einmal definiert, geschweige deduziert, oder beweist? etc.« (Parerga I, 185). »Überhaupt ist dieser Geist, der in jetziger deutschen Literatur sich überall herumtreibt, ein durchaus verdächtiger Geselle, den man daher, wo er sich betreffen lässt, nach seinem Pass fragen soll« (Grundprobl. d. Eth. 86 f.). Die Motive zu Schopenhauer's mindestens etwas übertriebener Polemik sind hier nicht zu analysieren. Aber wenn Schopenhauer etwa die Äusserung Schelling's (W. W. VII, 467) gelesen hätte: »Wille ist das eigentlich Innerste des Geistes«, dann würde er gesagt haben: das lässt sich hören! Denn eben dies war ja gerade seine ureigenste und wie er wohl glaubte, auch ihm ganz eigentümliche Meinung: »Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben« (W. W. ed. Grisebach bei Reclam, I, 416 f.).

in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten.«[1]) Die Vernunft, die der Mensch hat, »als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft ist,[2]) oder die Vernunft, die in ihm wirklich und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er ist der Geist, er ist das wirkliche sittliche Wesen« (S. 329 f.). Der höher stehende Geist ist Substanz des Individuums geworden (S. 22). Diesen Geist tangiert natürlich keine Vergänglichkeit: »Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes« (S. 26). Diese Erweiterung bringt einen reichen Inhalt mit sich, den der Einzelne aus dem allgemeinen Individuum, dessen Bildungsgeschichte rekapitulierend, entnimmt: »dies vergangene Dasein ist bereits erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums und so ihm äusserlich erscheinend seine unorganische Natur ausmacht. Die Bildung in dieser Rücksicht besteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, dass es dies Vorhandene erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dies ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes, als dass diese sich ihr Selbstbewusstsein giebt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt. Weil die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheuere Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewusstsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil an sich dies vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit,

[1]) Phänomenologie, S. 27. — Sachlich übereinstimmend, aber sprachlich genau entgegengesetzt hatte vor Zeiten ein Meister Eckhart kühn behauptet: »Solange die Seele die Form des Geistes behält, solange hat sie Gestaltetes zum Gegenstande. Solange sie das hat, solange besitzt sie nicht die Einheit . . . darum soll deine Seele alles Geistes bar sein — geistlos sein!« Schriften u. Predigten, herausgegeben v. H. Büttner, 1. Bd., Jena 1903, S. 167.

[2]) Hier liegt vielleicht eine bewusste Reminiscenz auf die oben S. 64 angeführte Jacobische Antithese vor.

die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung herabgebracht ist« (S. 23. 24). So ist der Geist die sittliche Wirklichkeit, das sittliche Leben eines Volkes, die lebendige sittliche Welt (S. 328. 330), als solche nie fertig, sondern in fortschreitender Bewegung begriffen. »Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist« (S. 16).

Aus alledem hätten Andere, und hätte Hegel selbst in einer früheren Zeit, gefolgert, dass der Geist wohl erlebt, aber nicht im Begriff gedacht werden könne. Der überaus folgenschwere Ausweg, den Hegel aus dieser Unmöglichkeit gefunden, wird durch sein »anschauliches Denken« gebahnt, dessen »konkrete Begriffe« auf jegliches apriori verzichten. Die Neigung, ihn zu beschreiten, wurde durch den Gegensatz bestärkt, in den sich Hegel zur Schellingschen und sonstigen Mystik und damit zu einem Stück seiner eigenen Vergangenheit gesetzt sah. So wird der Geist schon in der Phänomenologie »das aus der Succession wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze, der gewordene einfache Begriff desselben« (S. 11), er kann Gegenstand werden (S. 28) und die Mystik erhält ihren Abschied:[1]) »die Kraft des Geistes ist nur so gross als ihre Äusserung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut« (S. 9). Damit ist, so sehr sich die jugendfrisch-bewegliche Phänomenologie formell und inhaltlich von den späteren Werken unterscheiden mag, doch schon der Grund zu dem späteren encyklopädischen Ausbau des Systems und des Geistes selbst gelegt.

d) Der Geist bei Hegel lässt sich sehr sauber als Resultante zweier Komponenten erkennen. Medium und Voraussetzung für beide ist — wie sich der von Kant her Kommende immer aufs neue ausdrücklich vergegenwärtigen muss — die Sphäre der Anschauung, aus welcher auch der Denker Hegel, darin dem von Jugend auf von ihm verehrten Hellenentum treu, nie herausgehen mochte. Er betont, dass »der denkende Geist sogar nur durchs

---

[1]) Genaue Datierung des Umschwungs in der briefl. Äusserung an Schelling v. 2. Nov. 1800: »Das Ideal des Jünglingsalters musste sich zur Reflexionsform verwandeln.«

Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht«, dass die Philosophie als »denkende Betrachtung der Gegenstände« bestimmt werden muss (Encyklop. [2] S. 1. 2). »Geistvolle, wahrhafte Anschauung erfasst die gediegene Substanz des Gegenstandes. Ein talentvoller Geschichtsschreiber z. B. hat das Ganze der von ihm zu schildernden Zustände und Begebenheiten in lebendiger Anschauung vor sich . . . Mit Recht hat man daher in allen Zweigen des Wissens — namentlich auch in der Philosophie — darauf gedrungen, dass aus der Anschauung der Sache gesprochen werde« (W. W. Bd. VII, 2, S. 519).

Das ist die allgemeine Basis. Welches sind nun auf dieser Basis die beiden Komponenten des Geistes?

Die eine ist der Geist als Ausdruck unreflektierter Unmittelbarkeit,[1]) der Geist als das Aller-konkreteste und Substanzielle, ehe dies durch den Begriff oder eine Abstraktion gebrochen ist. Er erfasst insofern und stellt dar eine Sphäre, welche dem Begriff gegenüber, wenn nicht transscendent, so doch transgredient ist, dasjenige, was Kant in absichtlicher Unbestimmtheit als »das Gegebene« zu bezeichnen pflegte. Er könnte Resultat dessen sein, was derselbe Kant seiner ästhetischen Funktion »Geist« (das belebende Prinzip im Gemüt) übertragen hatte und deckt sich in allem Wesentlichen mit dem, was oben (S. 56 f.) durch Goethes Beispiel als allgemeine Eigenart des Ausdruckes in der deutschen Literatur aufgezeigt worden ist. In all diesen Eigenschaften ist er dem darstellenden Historiker und noch mehr dem Geschichtsphilosophen ein unentbehrliches Ausdrucksmittel, dessen er sich denn auch ohne Bedenken jederzeit bedienen wird.

Die andere Komponente ist der **von Haus aus durchaus nicht notwendig hierzu gehörende** Gedanke einer Totalität. Das ist die verhängnisvolle Ver-absolutierung des Geistes. Sie ist — bei Hegel — nicht ein blosser Überwurf oder architektonischer Abschluss der erstgenannten Geistesvorstellung, sondern mit ihr zu einer untrennbaren Einheit verwachsen. Mochten Kants Antinomien noch so deutlich die, eine absolut-fertige Sache darstellende, Welt zu einer blossen Idee getilgt haben, es wird immer leicht das Angebinde anschaulich-bildlichen Denkens bleiben, dass

[1]) Vgl. dazu auch die Ausführungen in d. Philos. d. Religion, W. W. Bd. XI, S. 13, 29, 39.

es sein Bild als irgendwie abgeschlossen (wenn auch beweglich) vorstellen muss. Die Unmittelbarkeit des einzelnen Erlebnisses ist eine zu »dürre Kategorie« (Hegel, Encyklop. ² VII). Erst wenn die Gesamtheit solcher Erlebnisse in den »Fokus der Totalität« (I, 250) zusammengegriffen ist — und zwar nicht einer relativen Totalität, wie sie in jedem herausgegriffenen Einzel-System von Gegenständen vorliegt, sondern eben einer vermeintlich absoluten Totalität —, erst dann besitzt das anschauliche Denken die für das Auge nötige Ruhestellung. So wird die Geschichte der Philosophie zur »Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist« (Encyklopädie² S. XVI), das Absolute »ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden, — wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewusstsein von den Beschränkungen befreit« (W. W. Bd. I, 177) und der Geist kann schliesslich froh sein, wenn er der hohen Mission gewürdigt wird, ein Herold und Repräsentant dieses Absoluten in der Kleinwelt unserer menschlichen Relativitäten zu sein.[1]). »Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies — kann man sagen — war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. — Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies, was hier der Vorstellung gegeben und was an sich das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie« (Encyklop. ² [1827] S. 361).

Dieser definitiven Bestimmung eine flüssigere Form aus früherer Zeit (1803) gegenüberzustellen, mag sich der Verfasser trotz des Umfangs dieser charakteristischen, vielleicht mit Reminiscenz an die Himmelsrose in Dantes Empyreum konzipierten Stelle nicht versagen. Sie findet sich in dem Aufsatz über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechtes

---

[1]) Für Theologen mag es von Interesse sein, dass eine Ausbeutung des spekulativen Begriffes Geist nicht nur von dem scharfsinnigen Schweizer A. E. Biedermann, sondern auch von dem gedankentiefen Rich. Rothe (Ethik I², § 29) unternommen worden ist, während Ritschl (Rechtf. III⁴, 501 f.) sich bescheidet, unter dem heil. Geist die den Christen gemeinsame Kraft des gerechten Handelns zu verstehen.

(W. W. I, 394 f.): »Wenn der Äther seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind, — diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene vorhalten müssen, und so der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt: so ist in dem Systeme der Sittlichkeit die auseinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs Höchste eins mit der Seele; weil die reelle Vielheit des Leibes selbst nichts anderes ist, als die abstrakte Idealität, die absoluten Begriffe reine Individuen, wodurch diese selbst das absolute System zu sein vermögen. Deswegen, wenn das Absolute das ist, dass es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist: so ist, wenn Beide als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur. Denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiierten Vermittlung und Entfaltung ist: so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Aussereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffes reflektiert.«

e) Die Idee einer absoluten Totalität ist alt. Sie eignet imgrunde schon allen früheren Philosophien, soweit sie wirklich Systeme sein wollen. Es muss Hegel zum höchsten Ruhm angerechnet werden, dass er einer begreiflich leicht damit verbundenen Gefahr sich dauernd entzogen hat, der Gefahr, solche Totalität als ein Seiendes und Ruhendes anzuschauen. Es ist sein heisses Bemühen, dem Werden, der Entwickelung gerecht zu werden, gerade dieses mit dem Gedanken der Totalität zusammenzuzwingen. So bleibt ihm Philosophie zwar Darstellung. Aber sie ist ihm nicht ein Präparat des durch den Begriff getöteten Körpers, auch nicht eine äusserliche Ansicht des lebenden Körpers in Ruhestellung, sondern eine Röntgen-Beobachtung des stets bewegten Organismus: was dabei verschwindet, ist das Zufällige, was hervortritt und des Wissens wert ist, das ist die Selbstbewegung des Begriffs, d. h.

nach Hegel eben die Seele der Sache selbst. In der Voraussetzung, dass die früheren Philosophien wesentlich ontologisch und eleatisch gewesen seien, hat Hegel die stolze Überzeugung, gerade damit sein Wesentliches und etwas Neues geleistet zu haben. So muss es dem Aristoteles zumute gewesen sein, als sich der Begriff der Entelechie seiner bemächtigt hatte. Feste Abstraktionen, bis zum Selbstbewusstsein hinauf, sind nicht das Eigentliche und Reale. Aber selbst der Ausdruck »das Reale«, wie er heute noch allgemein üblich ist, erschien Hegeln (sehr mit Recht) als unzureichend, als nicht beweglich genug, das Werden, das Leben und die Entwickelung nicht umspannend. Eben dies nun leistete ihm der Geist, dieser »Werkmeister der Arbeit von Jahrtausenden«. Wie nach Aristoteles (de anima II, 1 412a 27) die Seele *πρώτη ἐντελέχεια* des Organismus ist, so für Hegel der Geist die *ἐντελέχεια κατ' ἐξοχὴν* der Welt; nein, besser: des Absoluten; oder noch besser: »seiner selbst«.

Dies birgt die eigentümliche Dialektik schon im Schoss: »Es ist eine der geläufigsten Täuschungen des Verstandes, das Verschiedene, das in dem Einen Mittelpunkte des Geistes ist, dafür anzusehen, dass es nicht notwendig zur Entgegensetzung[1]) und damit zum Widerspruche fortgehen müsse. Der Grund zu dem beginnenden Kampfe des Geistes ist gemacht, wenn einmal das Konkrete desselben zum Bewusstsein des Unterschiedes überhaupt sich analysiert hat« (W. W. XII, 296). »Das Endliche der bisherigen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein Anderes zu haben, der Geist aber, der Begriff und das an sich Ewige, ist es selbst, dieses Vernichten des Nichtigen, das Vereiteln des Eiteln zu vollbringen« (Encyklop. [2] 363). Hegel war der Überzeugung, dass er durch seine dialektische Methode die Systematik aller Philosophie vollendet habe. »In der unmittelbaren Anschauung habe ich zwar die ganze Sache vor mir; aber erst in der zur Form der einfachen Anschauung zurückkehrenden allseitig entfalteten Erkenntnis steht die Sache als eine in sich gegliederte systematische Totalität vor meinem Geist« (VII, 2 S. 321). Erst das System ist die Wahrheit. Und

---

[1]) Das Schema: Thesis-Antithesis-Synthesis findet sich auch bei Fichte und Schelling, ja es ist bei Kant (Kritik der Urteilskraft, Einleitung, letzte Anmerkung; Kategorientafel) deutlich präformiert. Nur dass bei Kant (und Fichte) die Dialektik logisch-formal, nicht real-immanent ist.

der Geist offenbart sich somit schliesslich als ein über alles Mass hinauswachsendes $\int$, als das riesenhafte, Himmel und Erde, Denken, Sein und Werden, Natur und Geschichte, Gut und Böse umspannende Integralzeichen. »Der Geist ist, wie ein Wahres, ein Lebendiges, Organisches, Systematisches und nur durch das Erkennen dieser seiner Natur ist die Wissenschaft vom Geist gleichfalls wahr, lebendig, organisch, *systematisch*« (VII, 2 S. 11).

Eine ernstere Schwierigkeit dabei macht eigentlich nur die *Natur*. Sie verhält sich nun einmal etwas spröde und widerspenstig gegen eine Philosophie des Geistes. Hegels Charisma war den historischen Phänomenen zugewandt und die Eindrücke, die er von Schellingscher Seite her empfing, mochten nicht geeignet sein, sein Interesse an der Natur zu vergrössern. Wie fügt sich die Natur in das System ein? Mit diesem Problem hatte Hegel schon früher gerungen,[1]) aber auch die abschliessenden Bestimmungen in der Encyklopädie sind von einem verhaltenen Ingrimm über die gleichgültige Zufälligkeit und unbestimmte, zügellose Regellosigkeit erfüllt, welche hier geradezu rechtens waltet. Es ist »die Ohnmacht der Natur, den Begriffsbestimmungen nicht getreu zu bleiben und ihnen gemäss ihre Gebilde zu bestimmen und zu erhalten. Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen« (Encyklop. [2] § 250).

Bei dieser Sachlage konnte eine Beziehung der Natur zum Geist auf zwiefache Weise gesucht werden, wie ja auch Schelling die Natur als Kehrseite des Geistes und daneben als Basis einer

---

[1]) 1803: »Die Erde als das organische und individuelle Element [gegenüber Feuer, Wasser, Luft] breitet sich durch das System seiner Gestalten von der ersten Starrheit und Individualität an in Qualitatives und Differenz aus, und resumiert sich erst in der absoluten Indifferenz der sittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Teile und das absolute reale Einssein des Einzelnen mit dem Absoluten; — in den ersten Äther, welcher aus seiner sich selbst gleichen, flüssigen und weichen Form seine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelheit und Zahl zerstreut: und dieses absolut spröde und rebellische System dadurch vollkommen bezwingt, dass die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird: und so das Negative, dadurch, dass es absolut negativ wird, . . . mit dem positiv Absoluten vollkommen Eins sein kann« (W. W. I, 393).

zum Geist hin tendierenden Entwickelung darstellte. Hegels Dialektik lässt dem entsprechend einmal die Natur als Antithesis, als Anders-sein, als Entäusserung erscheinen. Freilich sagt er genau: »die Natur ist die Idee in der Form des Andersseins« (Encyklop. [2]219). »In der Natur ist es nicht ein Anderes, als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der Entäusserung« (ebenda. 7. 25). Die Bestimmung des Wortes Idee bei Hegel ist schwierig und ein Versuch ihrer Fixierung kann hier nicht unternommen werden. Jedenfalls ist die Idee etwas Geistiges, wenn auch mit einem abstrakten Koeffizienten behaftet (also nicht der konkrete Geist selbst). Schon der begründete Wunsch Hegels, sich von der Identitätsphilosophie auch sprachlich zu unterscheiden, wird ihn abgehalten haben, zu sagen: die Natur ist der Geist in der Form des Andersseins. Die Natur ist eben für Hegel in keiner Weise und unter keinem Gesichtspunkt dem Geiste koordiniert. Nur für den Menschen und seinen Standpunkt hat der Geist die Natur zu seiner Voraussetzung. Eigentlich aber ist Er die Wahrheit auch der Natur und damit deren absolut Erstes (Encykl. [2] § 380). »Der an- und für-sich-seiende Geist ist nicht das blosse Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, hervor . . . der Schein, als ob der Geist durch ein anderes vermittelt sei, wird vom Geist selber aufgehoben, da dieser sozusagen die souveräne Undankbarkeit hat, dasjenige, durch welches er vermittelt erscheint, aufzuheben, zu mediatisieren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbständig zu machen« (W. W. Bd. VII, 2, S. 23). »Die Bewegung der Idee der Natur ist, aus ihrer Unmittelbarkeit in sich zu gehen, sich selbst aufzuheben und zum Geist zu werden« (Propädeutik, S. 170).

Der andere Gesichtspunkt, unter welchem die Natur für Hegel ebenfalls ein Interesse gewinnt und sich dem System einfügt, ist in dem Gedanken der Entwicklung gegeben. Für das Reich der Natur selbst freilich wird von Hegel eine kontinuierliche Entwicklung im eigentlichen Sinn ausdrücklich abgelehnt (es giebt nur ein System von Stufen, § 249 der Encykl.), aber vom Standpunkt einer universalen Kulturgeschichte aus erscheint auch das Werden der Natur als ein »Werden zum Geist«, während unter dem Gesichtswinkel des Absoluten die Vorstellung der Natur als einer letzten und unwürdigsten Emanation des Geistes, wie sie

Hegels antiker Vorläufer Plotin uns zeigt, auch für Hegel behauptet werden dürfte.

f) Neben der Phänomenologie (1807) darf die Encyklopädie (1817, zweite Aufl. 1827) als das zweite für die Gesamtanschauung Hegels grundlegende Werk angesehen werden. Es ist kein Zufall, dass gerade die Form einer »Encyklopädie« besonders geeignet war, solche Grundlage abzugeben. Denn das System beschliesst das Bestreben nach Vollständigkeit schon in sich. Die Bedeutung, welche der encyklopädische Schematismus nicht nur für die praktisch-äusserliche Anordnung der Stoffe, sondern für das Wesen der Philosophie selbst gewonnen hat, tritt am besten aus den kürzeren Formulierungen der ersten Auflage des Buches hervor:

§ 6. Die Philosophie ist Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, insofern ihr ganzer Umfang mit der bestimmten Angabe der Teile; und philosophische Encyklopädie ist sie, insofern die Abscheidung und der Zusammenhang ihrer Teile nach der Notwendigkeit des Begriffs dargestellt wird.

§ 7. Die Philosophie ist auch wesentlich Encyklopädie, indem das Wahre nur als Totalität und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann; sie ist also notwendig System.

§ 10. Was in einer Wissenschaft wahr ist, ist es durch und kraft der Philosophie, derer Encyklopädie daher alle wahrhaften Wissenschaften umfasst.

In Beilage 1 geben wir den Aufriss von Hegels System, soweit derselbe geeignet ist, die vielseitige und beherrschende Rolle des Geistes darin hervortreten zu lassen. Diese Klassifizierung mag für den, der sich einmal genau damit vertraut gemacht hat, ebenso wertvoll und praktisch brauchbar sein, wie das Linnésche System für den Pflanzenfreund. Über den wissenschaftlichen Wert solcher Fach-Einteilung wird man verschieden urteilen. Die Zeiten, da ein einzelner Polyhistor wagen durfte, de omnibus rebus in wohlgeordnetem Zusammenhang zu dozieren und dabei jedes Einzelne wie eine Monade durch seinen Gesamtzusammenhang mit allem Übrigen zu bestimmen, sind wohl heute definitiv vorbei: Das Konversationslexikon hat über den systematisch geordneten Orbis pictus gesiegt.

g) Es ist nicht immer leicht, den auch unter dem steifen Gewand des dialektischen Systems noch lebendigen Pulsschlag von Hegels ursprünglichem »Geist« herauszufühlen. Man steht oft unter dem peinlichen Eindruck, welch ein edler Geist hier — nicht zerstört, aber durch die systematische und »absolutistische« Tendenz recht wesentlich desorientiert ist. Die mäeutische Kraft des dialektischen Schemas und des Systems, in welchem der Geist schliesslich sich auslebt, soll nicht geleugnet werden. Aber man wird auch die Vergewaltigungen vielfacher Art nicht übersehen dürfen, welche der Gedanke, ja welche das Leben selbst dabei erleiden muss.

Man kann auch ein Wort und einen Begriff lieb gewinnen. So ist es Hegel mit dem Geist ergangen. Wenn man diesen seinen Lieblingsbegriff, zum Teil eine Schöpfung seines eigenen ingeniums, in den verschiedenen Phasen seiner Entfaltung und nach den verschiedenen Seiten seines Wesens betrachtet hat, wird man selbst bei Vorhandensein eines Vorurteils oder einer begründeten Abneigung doch durch solche Beschäftigung in ein näheres Verhältnis zu ihm gekommen sein und ihn nicht als wertlos verwerfen mögen. Kant hat einmal (Kritik der prakt. Vernunft, 285) die zarte Bemerkung gemacht: »Wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntniskräfte empfinden lässt. . . . Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen anfangs anstössig sind, endlich lieb wenn er die grosse Zweckmässigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibniz brachte ein Insekt, welches er durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden und von ihm gleichsam eine Wohltat genossen hatte.«

Ob es gelingt, auch den »Geist« von dem mikroskopischen Objektträger philosophischer Systematik unbeschädigt wieder abzuheben und auf das grüne Blatt des Lebens zurückzuversetzen? Es wär' ein Ziel, aufs innigste zu wünschen.

Schluss.

Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort,
Doch der freie wandelt im Sturme fort.
Schiller.

Das vorstehende Motto heraufzubeschwören, könnte für den Verfasser, welcher eben eine Abhandlung über den Geist geschrieben hat, verfänglich erscheinen. Indessen: wenn die vorliegende Arbeit überhaupt eine Tendenz haben soll, so könnte das höchstens die sein, den Geist von der Philosophie und die Philosophie vom Geist zu befreien, oder auch nur, darauf hinzuweisen, wie solche Befreiung sich von selbst vollzieht. Die ganz eigentümliche magnetische Kraft, verschiedene Bestimmungen anzuziehen und eine ausserordentliche innere Beweglichkeit haben den Begriff Geist nicht nur für poetische, sondern auch für praktische und rhetorische Zwecke von jeher besonders geeignet gemacht. Für die Philosophie — und ihren Standpunkt haben wir hier zu vertreten — ist das Wort vielleicht eine der gefährlichsten Verallgemeinerungen, welche die Geschichte dieser Wissenschaft kennt. Möglich, dass es auch hier Begriffe geben muss, die (darin einem § 360, 11 R. Str. G. B. ähnlich) durch eine gewisse Ungewissheit und Dehnbarkeit sich auszeichnen. Doch lehrt die Erfahrung, dass gar oft, wo dieses Wort zur rechten Zeit sich einstellt, an Weichheit der Ausdrucksformen und Mannigfaltigkeit des Kolorits manches gewonnen, an Straffheit der Gedankenführung mehr verloren wird. Und dass eine mindestens sehr respektable und ersichtlich besonders keimfähige Philosophie ohne diesen systematischen Begriff auszukommen vermag, hat das Beispiel Kants bewiesen.

Eine geschichtliche Entwickelung hat der Geist in der Philosophie nicht eigentlich gehabt. Seine verschiedenen Bedeutungen finden sich mehr neben- als nach-einander.[1]) Es ist interessant,

---

[1]) 1. Periode: bis Ananagoras exklusive. — 2. Periode: bis zu den letzten Nachwirkungen Hegels inklusive. — 3. Periode: von Kant bis — x. Sieht man auf die jüngere Zeit und auf unser speziell deutsches Sp

wie Begriffe (z. B. das Absolute) und Probleme (Freiheit, Wunder), ohne je »widerlegt« oder »gelöst« zu sein, von selbst allmählich absterben und erlöschen. Solches wäre auch für den Geist (NB. in der Philosophie!) denkbar. Aber man hat es auch gesehen, dass einer, der seine Rolle eigentlich schon ausgespielt, doch als Revenant noch wieder auftaucht. Solche Geistererscheinungen sind nicht unbedenklich und deshalb muss das philosophische Interesse auch über denjenigen Begriffen wachen, die nicht mehr aktuell sind.

Nun liegt es uns fern, als moderne Pneumatomachen den Geist überhaupt bekämpfen zu wollen. Es würde das dem »achtungswürdigen Geist der Freiheit« wenig angemessen sein, von dem Kant nicht nur geredet,[1]) den er auch selbst so gern hat walten lassen. Auch bedarf es gar nicht besonderer Veranstaltungen, um sich (nach dem bekannten, nicht wohl in extenso citierbaren Vers der »Walpurgisnacht«) durch a posteriorische Behandlung von Geistern und vom Geist kurieren zu lassen. Überspannte Vergeistung in Theorie und Praxis ruft eine gesunde Reaktion von selbst hervor. Es sei nur daran erinnert, wie der geistgewaltige Luther gegen die »Geisterei« der Schwärmer und Täufer losgezogen ist, ja wie er in seinen eigenen Kreisen betonen musste, dass es besser sei, 5 Worte mit nüchternem Sinn zu reden, als 10000 in geistigem Überschwang. So hat er sich einmal mit dem Oberländer Butzer verglichen und gemeint, er selbst sei ein besserer Prediger als Butzer, er predige für die armen Leute und Wenden, die sich in der Kirche in die Winkel drückten, Butzer aber für die Doktoren, er schwebe in den Lüften, »im Gaischt, Gaischt«, wie er Butzers Strassburger Dialekt verspottete (Hausrath. Luther Bd. II, 359).

Was am meisten für die wissenschaftliche Philosophie den Begriff Geist unbrauchbar macht, das wird die Unmöglichkeit sein, den von uns als dualistisch bezeichneten Begriff und die mit spezifisch monistischer Tendenz behaftete Idee Geist unvermischt zu halten. Sie werden künftig immer in einander spielen und

---

gebiet allein, so könnte man sagen: im 18. Jahrhundert hiess es »ein Geist«, im 19. »der Geist«, im 20. »Geist«; aber auch hier fliessen die Zeitgrenzen schliesslich doch durcheinander. Eine Übersicht der wesentlichsten Bedeutungen des Wortes, die in der Zeitperiode von Kant bis Hegel nachweisbar sind, folgt S. 104 als Beilage 2.

[1]) In dem Aufsatz »Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein u. s. f.« (1793) Absch. II.

gegenseitig ihre Reinheit trüben. Doch selbst wenn wir einmal annehmen, dass Cartesius das letzte Wort behalten wird, bleiben Bedenken zurück:

Noch lange wird die akademische Einteilung der Disziplinen in Natur- und Geisteswissenschaften [1]) ihre Geltung behaupten. Ihre Nützlichkeit, wenn es sich um eine vorläufige Gruppierung dabei handelt, ohne Anspruch auf tiefere systematische Begründung, soll nicht bestritten werden. Würde jedoch eine solche Begründung verlangt, so wäre leicht ein neuer »Streit der Fakultäten« heraufbeschworen. Einige Disziplinen (Psychologie, Soziologie, Mathemathik) wollen sich nicht so ohne weiteres fügen. Und ob nicht durch solche traditionelle Zweiteilung eine zartere Differenzierung der Erkenntnisgebiete hintangehalten wird? Es sei nur an die mit dem Gegensatz von Natur und Geist an keiner Stelle parallel gehende Einteilung Windelbands [2]) in idiographische und nomothetische Wissenschaften erinnert, welche trotz ihres grossen sachlichen Wertes nur langsam Beachtung findet. Vielleicht, dass mit der Zeit der allgemeine Begriff Geist durch verschiedene einzelne Begriffe, wie Geschichte, Gesellschaft, Kultur, Wirtschaft, Religion, Poesie, Literatur überboten und spezialisiert wird, ohne dass es möglich wäre, dieselben zuletzt zu einem festgefügten System zu integrieren und gemeinsam gegen ein Anderes (Natur) abzugrenzen, wodurch jener Oberbegriff dann noch gerechtfertigt wäre.

Und doch wird der Geist noch nicht seiner Dienste für ledig erklärt werden können. Ob einmal die Zeit kommen wird, da das Materialismus-problem seinen Sinn verloren hat? Es sollte diese Zukunft für nicht ganz unerschwinglich gehalten werden, denn die Karenzzeit von 100 Jahren, welche Kant für das Verständnis seiner Gedanken vorbehalten hatte, ist ja jetzt abgelaufen. Vorläufig hat noch der naive Hylozoismus wenigstens bei den breiteren Massen das Wort. Und solange überhaupt Schlagworte

[1]) Schon W. Dilthey, »Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, I. [einziger] Bd., Leipzig 1883«, giebt zu, dass die Bezeichnung Geisteswissenschaften, durch Mills Logik verständlich geworden und verbreitet, nur die mindest unangemessenste sei und den Gegenstand des Studiums höchst unvollkommen ausdrücke, »denn in diesem selbst sind die Tatsachen des geistigen Lebens nicht von der psycho-physischen Lebenseinheit der Menschennatur getrennt«.

[2]) Geschichte und Naturwissenschaft. Rektoratsrede 1894.

wie Naturalismus, Materialismus, Spiritismus ihr Wesen treiben und ihre Adepten um sich scharen, mag als Gegen-Instanz vielleicht der Geist nicht zwecklos sein. Doch ist das im letzten Grunde nicht mehr eine Frage der Wissenschaft, sondern der Partei-Taktik. Solchen Fragen gegenüber möchten wir uns gerne für inkompetent erklären. Auch würden sie uns ja weit über die historische Zeitspanne hinausführen, auf welche wir unseren Gegenstand eingeschränkt hatten und zu der wir abschliessend zurückkehren.

Einer der stimmungsvollen Titelkupfer zu den Werken des berühmten Hallenser Philosophen Christian Wolf[1]) lässt uns ein Zimmer mit einer darin aufgestellten Laterna magica oder Camera obscura sehen. Das helle Bild, welches sie in wohlgeründetem Kreis an die dunkle Wand projiziert, zeigt eine Phantasie-Landschaft mit Berg und Fluss, Bäumen und Steinen, in der auch die Spuren menschlicher Kultur nicht fehlen. Dazu erblicken wir in den Wolken eine Waage mit der Band-Umschrift »discernit pondera rerum«: alles zusammen ein sinnreiches Abbild dessen, was die Philosophie des Buches dann im Worte darstellen will. Bestätigt wird diese Bedeutung des Bildes noch durch die Unterschrift:

> Das Kleine wird hier gross, das Dunkle hell gemacht,
> Doch unverändert Bild und Farbe beybehalten.

So haben viele, so hat insonderheit auch Hegel die Aufgabe der Philosophie gefasst. Nur dass er das technische Verfahren der »Darstellung« durch seine dialektische Methode der Selbstbewegung des Begriffs bis zum Kinematographen verfeinert hat. Es soll nicht behauptet werden, dass eine derartige Fassung der Aufgabe sofort zur ausdrücklichen Verwendung des Begriffes Geist führen müsse. Wie der Maler auf seinem Karton zuerst einige ganz allgemeine Richtungslinien zieht und einen Augenpunkt fixiert, in dem die perspektivischen Linien zusammenlaufen sollen, diese Hülfen aber dann unter dem ausgeführten Bilde verschwinden lässt, so hätte auch Hegel selbst als systematischer Künstler den absoluten Augenpunkt unsichtbar machen oder aus dem Rahmen des Bildes hinausverlegen können, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, wie Plato[2]) das nennen würde. Aber wir haben gesehen, wenn ein einzelnes Wort fixiert und gebraucht werden soll, wie geeignet, ja geradezu

[1]) Ges. kleine philos. Schriften. II. Teil. 1737.

[2]) Vgl. Republ. VI, 509 B.

unentbehrlich dann gerade der Geist sich erweist. Und wir haben zugleich gesehen, wie der schier alles umfassende Sinn Hegels den überreichen Inhalt dieses Geistes zu voller Entfaltung bringt. Man muss die ganze Pracht einer solchen Versuchung kennen gelernt haben, um dann mit umso tieferem Eindruck zu der linienfeinen Schlichtheit Kantischer Methode zurückzukehren.

Als Kants Erstlingsschrift: »Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte« erschien, konnte Gotthold Ephraim Lessing ein Epigramm in seiner spitzen Feder nicht zurückhalten:

Kant unternimmt ein schwer' Geschäfte
Der Welt zum Unterricht:
Er schätzet die lebendgen Kräfte
Nur seine schätzt er nicht.

Lessing starb im Geburtsjahr der reinen Vernunft. Er hat also Kant nicht eigentlich kennen gelernt. Und in Wahrheit ist doch gerade dies so besonders bezeichnend: Kant hat seine Kräfte, er hat auch die Kräfte der Philosophie überhaupt nicht überschätzt. Er hat sich als Philosoph nicht vermessen, ein darstellender Weltanschauungs-Künstler sein zu wollen. »Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind[1]) ist, sind nicht für mich.«[2]) Dass bei Kant der Begriff Geist fehlt und dass ihn Hegel — von seinem Standpunkt aus sehr glücklich — zum Zentralbegriff gemacht hat: mit dieser Antithese könnte, wenn denn einmal verglichen sein soll, der Unterschied der beiden Säulen, zwischen denen sich eine der gehaltvollsten Perioden deutschen Denkens spannt, umschrieben werden. Auf der haardünnen und im einzelnen oft verschwimmenden Grenze zwischen der Vernunft als einem blossen Vermögen und dem Geist als etwas — einerlei wie — Objektivierbarem liegt ein Gegensatz, der sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch verfolgen lässt und schon dadurch die Vermutung nährt, dass er auch künftig weiter wird bestehen bleiben.

Hegel und Kant: Dort eine Festung mit starken Mauern, Türmen und Zinnen. Sie ist schwer zu erobern, denn das konstruktiv-architektonische Vermögen füllt alsbald jede Bresche wieder aus — und ebenso schwer auszuhungern, denn Verstand, Phantasie und Gefühl versorgen sie auf unkontrolierbaren Wegen mit stets frischer Nahrung. Majestätisch erhebt sich der Bau und droben

---

1) πνεῦμα.

2) Prolegomena, Anhang, Anm. 1.

auf der Spitze des höchsten Turmes flattert aus duftigem Stoff, von ihrem Nachbar, dem Winde in hundert wechselnde Falten geworfen, die Fahne des Geistes.

Hier ein anderes Bild, welches dem ersten Anblick wohl minder beachtenswert erscheinen könnte: eine draussen im blachen Felde sich bewegende, wohlorganisierte, kriegsbereite und doch friedlich gesinnte Schar. Die bewährte Strategik des Führers und die methodische Taktik der einzelnen Glieder lässt sie keinen Ausfall fürchten. Bald wird sie das Land für sich eingenommen haben, um es ihrer still-fleissigen Kulturarbeit zu erschliessen. Gegen die Festung aggressiv vorzugehen, liegt nicht in ihrem Sinn. Mag diese immerhin als Staffage der Landschaft bleiben, solange man den Acker ringsum bebaut.

Beilage 1.

Tabula

Kant.

Geist, in ästhetischer Bedeutung, heisst das belebende Prinzip im Gemüte.

comparativa.

Hegel.

Der sein Wesen denkende Geist: Gegenstand der Logik.

Die »Idee« in der Form des Andersseins: Gegenstand der Naturphilosophie [die Natur als Voraussetzung des Geistes, der ihre Wahrheit und damit ihr absolut Erstes, auch ihr Endzweck ist].

Der Geist in seiner Unmittelbarkeit und äusserlichen Konkretion:

I. Der subjektive Geist.

A. Anthropologie. Der Naturgeist oder die Seele.

B. Phänomenologie.

a) Bewusstsein als solches.
b) Selbstbewusstsein.
c) Vernunft (der Begriff des Geistes).

C. Psychologie. Der Geist als solcher.

a) theoretischer Geist.
b) praktischer Geist.

II. Der objektive Geist.

A. Das Recht.

B. Die Moralität.

C. Die Sittlichkeit (in welcher die Person den Geist der Gemeinschaft als ihr eigenes Wesen weiss).

a) die Familie.
b) Die bürgerliche Gesellschaft.
c) Der Staat (»der reale Geist«). Die Weltgeschichte.

III. Der absolute Geist.

a) Die Kunst (Konkrete Anschauung des an sich absoluten Geistes).
b) Die geoffenbarte Religion.
c) Die Philosophie.

Beilage 2.
(zu S. 97 Anm.)

Tafel von Bedeutungen.

Der Begriff Geist erscheint

A. als positiver Begriff, dem ein Gegenstand — jedoch nur problematischerweise — entspricht (z. B. Poltergeist); — s. auch die nächstfolgende Bedeutung (B. 1).

B. als gegensätzlicher Begriff

1 opp. Phlegma (Geist als aus Körpern gewonnene Kraftsubstanz. Weingeist. Salpetergeist).
2 „ Körper (menschlicher Körper). Geist = Seele; meist mit dem Nebengedanken, dass sie an etwas Über-Individuellem teil hat.

3 „ Natur.
4 „ Materie.
5 „ ausgedehnte Substanz.

6 „ Sinnlichkeit (›Fleisch‹). ethisch oppositionell.
7 „ alles ethisch tiefer Stehende. ethisch graduell.

8 „ Sinnlichkeit. ästhetisch, philosophisch.
9 „ ›Buchstabe‹.
10 „ ›blosse Form‹.

11 „ jedes näher Bestimmte und Bestimmbare überhaupt [Übergang zu C], Geist als Tendenz, allgemeiner Charakter etc.

C. als Grenzbegriff (deutlicher: Rand-begriff) im systematischen Verstande.

D. als Universal-Idee aller konkreten Wirklichkeit (vgl. S. 103).

Namen-Register.

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 8.

Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität.

Von

John M. O'Sullivan.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1908.

Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben
gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Inhalt.

Diese Arbeit wurde als Doktordissertation von der hohen philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen und verdankt ihre Entstehung der Anregung des Herrn Geh. Rat Professor Dr. Windelband, dem ich auch bei dieser Gelegenheit für sein warmes Interesse meinen besten Dank ausspreche.

Vorwort.

In der folgenden Abhandlung habe ich versucht, einen Vergleich zwischen den philosophischen Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität aufzustellen. Zunächst habe ich so kurz als möglich das hervorgehoben, was mir in dem Standpunkt der beiden Philosophen die Grundideen zu bilden schien. Das Eigentümliche bei Hegel scheint mir, ausser seinem extremen Rationalismus, in Bezug auf Kant, hauptsächlich aus der Tatsache zu entspringen, dass er es für nötig hielt, an dem psychologischen Ausgangspunkt, den Kant mit den von ihm selbst bekämpften englischen Empiristen gemeinsam hatte, „Kritik“ zu üben. Dieser Umstand veranlasst, obwohl Hegel in gewissem Sinn als derjenige angesehen werden kann, der die Kantische Idee völlig durchführte, einen auffallenden Unterschied der Weltanschauung und der Methode, trotz einer gewissen Übereinstimmung und Abhängigkeit bezüglich des Ziels, und auch zum Teil im Einzelnen. Diese Übereinstimmungen und Verschiedenheiten habe ich zu illustrieren versucht, indem ich zunächst eine Auseinandersetzung dessen gegeben habe, was mir an Kants Behandlung der Quantität und seiner Stellung zur Mathematik als charakteristisch erschien. Bei Hegel bin ich ebenso vorgegangen und habe bei den verschiedenen Stufen auf die Ähnlichkeit in gewissen Einzelheiten hingewiesen, die mit einer Grundverschiedenheit der Methode und Weltanschauung verbunden ist. Eine kurze Erläuterung ihrer beiderseitigen Stellung zu der mathematischen Methode in der Philosophie, zu dem mathematischen Ideal der Wissenschaften und zu der Antinomienlehre, die einige Hauptunterschiede in ihrem Standpunkt beleuchtet, beschliesst die Abhandlung. Ich habe nur in dem Fall, wo es mir als notwendig erschien, die wahre Meinung der beiden Philosophen zum Ausdruck zu bringen, Kritik geübt. Ich habe mich in der vorliegenden Arbeit auf die Berliner Akademie-Ausgabe der Werke Kants und auf die Ausgabe der genannten Werke Hegels von 1832—1839 bezogen. A bedeutet „Kritik der reinen Vernunft“, 1. Ausgabe, B 2. Ausgabe.

I. Kapitel.

Einleitung.

1. Standpunkt und Methode Kants.

Man kann Kants Aufgabe als eine Untersuchung über den Wert von Axiomen[1]) oder, nach seiner eigenen Ausdrucksweise, von synthetischen Urteilen a priori bezeichnen, durch die er die Gültigkeit der darauf begründeten Disziplinen Metaphysik, Mathematik und Naturwissenschaft, Ethik und Ästhetik prüfen will. So will er auch die Grenzen, innerhalb derer die Anwendung der menschlichen Vernunft zulässig ist, bestimmen. Die Axiome und die infolgedessen darauf basierten Disziplinen sind berechtigt, wenn sie auf Voraussetzungen beruhen, durch die allein wir die Möglichkeit der Erfahrung erklären können. „Im transscendentalen Erkenntnis, so lange es bloss mit Begriffen des Verstandes zu tun hat, ist diese Richtschnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nämlich nicht, dass der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Ursache) führe; denn dergleichen Übergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten liesse; sondern er zeigt, dass die Erfahrung selbst, mithin das Objekt der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre.“[2])

Aber der Versuch, die Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung zu finden, kann in verschiedener Weise gemacht werden. Vielleicht ist die natürlichste Methode (und eine solche, bei der man durch Kants Sprache manchmal gar zu leicht zu einer Verwechslung mit seiner eigenen kommt), die psychogenetische. Diese versucht

---

1) Vgl. Windelband, „Präludien“, p. 296 ff.

2) A 783, B 811. Vgl. A 93, B 125. „Nun frägt es sich . . . werden können“ (94). A 156, B 195. „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität giebt.“ A 766, B 794. „Dagegen . . . erkennen können.“ „Proleg.“ § 17 letzter Satz und § 20 erster Satz.

eine Naturgeschichte des Wachsens der Erkenntnis zu geben, d. h. zu beweisen, wie nach gewissen psychischen Gesetzen der gegenwärtige umfangreiche Stand des individuellen Bewusstseins, während des Lebens des Einzelnen oder desjenigen seiner zahlreichen Vorfahren, aus wenigen primären Elementen sich entwickelt hat. Aber diese Methode hat den Nachteil einen Zirkel zu beschreiben, insofern sie ihre eigene Sphäre verlässt, — sie soll eine Geschichte des Bewusstseins geben, will aber den Wert der Erkenntnis beurteilen —, da sie ja wie jede andere empirische Wissenschaft die Richtigkeit gerade derjenigen Axiome voraussetzt, deren Gültigkeit sie prüfen wollte.[1])

Auch Kant will die Quellen und Bedingungen der Erkenntnis und Erfahrung untersuchen; aber seine Aufgabe ist ganz verschieden von der des psychologisch oder psychogenetisch gesinnten.[2]) Ausdrücke wie „Idee" und „Erkenntnis" sind zweideutig; sie können sowohl den psychischen Vorgang des Denkens und Erkennens ausdrücken als seinen Inhalt. Der Psychologe aber kommt manchmal in Versuchung, diese Unterscheidung ausser Acht zu lassen, und falls er sie anerkennt, ist seine Aufgabe die, zu erklären, wie der Inhalt, in seiner jetzigen komplizierten Form, gemäss den Grundgesetzen seiner Wissenschaft, durch Wechselwirkung dieser Prozesse oder ihrer physischen Grundlage entstanden ist. Die Bedingungen, welche Kant sucht, lassen sich finden durch eine Untersuchung nach der Seite des **Inhalts** hin, nicht nach der des psychischen Prozesses. Sein Zweck ist, während er innerhalb der Tatsache bleibt, den Inhalt der Erfahrung zu analysieren, um die **inhärenten und immanenten Voraussetzungen, die darin stecken**, her-

---

[1]) Vgl. Hegel, Werke VI, § 38, S. 80. „Die Grundtäuschung . . . gebraucht." Vgl. Proleg. § 21 [a] und A 86—87, B 118—119.

[2]) Vgl. A 86—87, B 118—119, auch B § 18, wo er zwischen der objektiven Einheit des Selbstbewusstseins (mit der er sich beschäftigt) und der subjektiven Einheit der Psychologie unterscheidet. B 154 erster Satz. Seine häufige Kritik Humes, dass er eine subjektive für eine objektive Notwendigkeit setze, stimmt damit überein. Und B 167—168 zeigt, dass das Übel nicht vermindert wird, wenn wir eine rationale für eine empirische Psychologie setzen. Aber s. v. a. Proleg. § 21 a. „Hier ist die Rede nicht von der Entstehung der Erfahrung, sondern von dem, was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können."

auszufinden, die sie allein möglich machen. Die Erfahrung wird nicht dazu untersucht oder analysiert, um darüber klar zu werden, wie sie als eine Sache persönlicher oder sozialer Geschichte in der menschlichen Seele entstanden ist, sondern um sie auf die wesentliche Struktur zu prüfen. Die „Quellen", die er sucht, sind „Gründe". Die Möglichkeit der Erfahrung, wie wir sie kennen, die darauf Anspruch macht, nicht nur für mich und angenblicklich standzuhalten, sondern für alle menschlichen Wesen und zu allen Zeiten, ist erklärlich nur unter gewissen Voraussetzungen für ihre Struktur. Diese Annahmen, Bedingungen, Formen, oder wie wir sie sonst nennen mögen, die in der Struktur der Erfahrung vorhanden sein müssen, wenn diese für uns möglich sein soll, nennt Kant a priori. Mit andern Worten, die Annahme der Erfahrung, oder eine objektive Anordnung der Ereignisse in Zeit und Raum, d. h. eine solche, die für Alle gültig sein soll, zwingt uns auch zu der Annahme gewisser Formen oder allgemeiner Grundsätze, die bei der Analyse der Möglichkeit dieser Erfahrung sich als notwendige und als darin steckende Faktoren erweisen.[1])

Aber obwohl die kritischen und psychologischen Methoden so toto coelo verschieden sind, muss der Standpunkt, von dem aus sich die Probleme Kant zur Lösung darbieten, als psychologisch bezeichnet werden — das ist ein Faktor von grosser Bedeutung, da er nicht nur die Form, sondern in hohem Grade das Wesen seiner Philosophie bestimmt. Er nimmt Humes atomistische S nnes- und Wahrnehmungslehre an, und sein Problem ist dann, zu zeigen, wie synthetische Urteile a priori für ein Individuum möglich sind, dessen Anschauung solchen Charakters ist. Bekanntlich glaubte Hume, indem er der psychogenetischen Methode folgte, er hätte die Unmöglichkeit all dieser Urteile erwiesen. Aber Kant weist die Untersuchung um einen Schritt zurück, indem er fragt, wie Erfahrung für ein solches Individuum möglich ist. Wie kann ich behaupten, dass die Ordnung meiner Empfindungen nach Raum und Zeit nicht rein subjektiv ist, sondern auf alle andern menschlichen Wesen passen soll? Die konstitutiven Voraussetzungen, die eine solche Erfahrung möglich machen, befähigen

[1]) Wir sehen also, dass „a priori" und „a posteriori" nie in einem psychologischen Sinn angenommen werden dürfen. Wenn das geschehe, würde alle Hoffnung, die kritische Philosophie zu verstehen, verloren sein. Vgl. Windelband, „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", S. 451, Anmerk.

uns gleichzeitig, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zu erklären.[1])

Die zentrale Stellung als Kriterium oder Richtschnur, die die Erfahrung in Kants Erkenntnistheorie einnimmt, ist vielleicht das, was ihn am charakteristischsten von seinen Vorgängern in der Geschichte der modernen Philosophie unterscheidet. Diese versuchten sozusagen auf Grund gewisser Annahmen bezüglich unseres Erkenntnisvermögens den Charakter der Erfahrung abzuleiten und ein Urteil über ihren Wert zu bilden. Die Umkehrung dieser Stellung ist das, was Kants Übergang zum „kopernikanischen" Standpunkt wesentlich bildet. Damit eng verbunden ist seine Widerlegung des epistemologischen Monismus der vorhergehenden Systeme, seien sie empirisch oder rationalistisch. Sowohl die Sensationalisten als die Rationalisten weisen übereinstimmend eine Artunterscheidung, soweit epistemologische Funktionen in Betracht kommen, unter den Elementen, die die gültige Erkenntnis bilden, zurück. Hume wollte die Legitimität irgend eines Begriffes nicht anerkennen, der nicht seine Vaterschaft im Sinneseindruck nachweisen konnte, während die Rationalisten glaubten, dass die wahre Erkenntnis nur in der unbeschränkten Anwendung der reinen Vernunft erworben werden könnte. Für Beide war Erfahrung eine reine Anhäufung von Empfindungen, aber während für Hume sie allein Gültigkeit hatte, sahen die Rationalisten sie als fast wertlos an und stellten eine andere Erkenntnis über sie, die, da sie das Produkt der reinen Vernunft war, allein volle Gültigkeit und Wert hatte. Kant setzt sich beiden Tendenzen entgegen und, indem er sie auszugleichen versucht, geht er über sie hinaus. Jenseits der Erfahrung ist keine gültige Erkenntnis — die reine Vernunft kann aus sich heraus keine erzeugen — aber die Erfahrung ist nicht mehr ein pures Konglomerat von Empfindungen, sondern das von der Vernunft durch-

[1]) Obwohl — wie oben bemerkt und wie wir später zu erläutern Gelegenheit haben werden, wenn wir von der Beziehung zwischen „Ästhetik" und „Analytik" sprechen — eine psychologische und temporale Erläuterung von a priori ausser Frage steht, so weit Kant in Betracht kommt, so beruht die Bedeutung, die dieser Begriff von a priori und a posteriori in dem System hat, doch auf der hier erwähnten Tatsache, dass der Standpunkt, von dem aus die Probleme sich Kant darbieten, der, wie wir ihn nennen können, des „psychologischen Individuums" ist. Daher muss dieser Unterschied Hegel, der glaubt, dass dieser Standpunkt derivativ und erklärungsbedürftig sei, übermässig subjektiv erscheinen.

tränkte Gegebene der Sinne. Die Vernunft ist nicht transscendent über die Erfahrung, sondern in ihr immanent — und in dieser Rückkehr zum Konkreten finden wir, dass Hegel mit Kant völlig übereinstimmt. Aber wenn er auch das Extreme des Rationalismus und des Empirismus zurückweist, bewahrt und vereinigt Kant die wertvollen Züge in beiden Systemen. Erkenntnis und Erfahrung besteht aus zwei Arten von Elementen, deren Funktionen und Interessen in der Struktur verschieden sind. Auf der einen Seite kommt immer neuer Inhalt zu unserer Erkenntnis hinzu, und auf der andern Seite muss dieser mit dem schon vorhandenen Inhalt zu objektiver Einheit verschmolzen werden. Die Sinnlichkeit allein ist nicht im Stande Erfahrung zu erzeugen, selbst nicht die der Empiristen, und die Vernunft allein kann nur schon vorhandenes Wissen analysieren, aber niemals neues hervorbringen. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“[1]) Ob der Unterschied zwischen „Sinnlichkeit“ und „Verstand“ von dem Standpunkt der kritischen Philosophie mit jener Schärfe aufrecht erhalten werden kann, wie es Kant für möglich hielt, kann hier nicht entschieden werden. Die Bedeutung der Unterscheidung ist, soweit die kritische Methode in Betracht kommt, die, dass sie die beiden entgegengesetzten Interessen und Tendenzen, die im menschlichen Wissen tätig sind, klar beleuchtet hat. Auf der einen Seite verhindert der Umstand, dass immer neues Material sich darbietet, um hinzugefügt und mit dem alten in Einheit gebracht zu werden, dass das System des Wissens abgeschlossen wird. Andererseits streben wir immer nach dieser Vollendung des Systems, um unsere bekannte Welt zu einem sorgfältig systematischen, ineinandergefügten und widerspruchslosen Ganzen zu machen.[2])

In der „Ästhetik“, in der er die allgemeinen apriorische Voraussetzungen der Erfahrung von der Seite des Sinneseindrucks untersucht, stellt Kant diese als Raum und Zeit fest. Dinge (mit Einschluss unseres eigenen Körpers) sind ausserhalb einander im Raume, und es ist klar, dass Raum selbst die allgemeinste und notwendigste logische Voraussetzung dieser Beziehung der Äusser-

---

[1]) A 51, B 75. Vgl. A 19, B 33. A 15, B 29.

[2]) Kants Sprache könnte einen oft irreführen, den Unterschied zwischen „Sinnlichkeit“ und „Verstand“ psychologisch zu verstehen im Sinne von „naivem Realismus“. Der Unterschied ist epistemologisch nicht psychologisch.

lichkeit ist, in der die Dinge zu einander stehen. Raum ist so die allgemeine Form der äussern Wahrnehmung oder um weniger psychologisch zu sprechen, die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen,[1]) die zwar, nachdem wir von jedem bestimmten Inhalt abgesehen haben, Raum bedeuten.[2]) Da die Dinge als ausgedehnt angeschaut und wahrgenommen nicht begriffen werden, und da man von allem bestimmten Inhalt oder der „Materie" absieht,[3]) ist er eine „reine Anschauung". Das bedeutet nicht, dass der „reine Raum" als solcher angeschaut oder vorgestellt werden kann,[4]) sondern dass er die reine (mit Materie ungemischte) Form aller Anschauungs- und Vorstellungsinhalte ist, die zu einander in einer räumlichen Beziehung stehen. Der Raum, so wie er wirklich vorgestellt und angeschaut wird, ist begrenzt und endlich; aber da die begrenzenden Bedingungen die Inhalte bilden — wenn wir, um reine Anschauung zu erhalten, von diesen absehen —, so bleibt natürlich nichts übrig, um dem Raume bestimmte Grenzen zu setzen, d. h. in Kants Sprache ist der Raum unendlich oder, vielleicht besser, end- oder grenzlos. Die Zeit wird einer ähnlichen Behandlung unterworfen und erscheint als die notwendige Bedingung der Zeitfolge von Erscheinungen, als die apriorische „Form des innern Sinnes", als eine „reine Anschauung"[5]) und als „unendlich". Sie unterscheidet sich vom Raum indessen dadurch, dass, während der letztere nur Anwendung auf ausgedehnte Gegenstände findet, die Zeit sowohl auf ausgedehnte als auf unausdehnte, d. h. psychische Zustände als solche, angewendet werden kann. Sie ist zunächst die Form des innern Sinnes, aber da auch die äussern Gegenstände durch psychische Zustände gegeben sind,

---

1) S. A 429, B 457, Anmerk.

2) Vgl. Proleg. § 13, Anmerk. 1. „Wenn . . . Sinnlichkeit ist." Hegel. Encyk. § 42. Wallace, „Kant", S. 161.

3) Vgl. A 27, B 43. „Die beständige . . . führt."

4) Vgl. B 207. „Raum und Zeit können an sich nicht wahrgenommen werden." B 219, 225. A 183, B 226. A 200, B 245. A 450, B 480, Anmerk. Ähnlich macht er in B 160, Anmerk., auf das Unrichtige aufmerksam, die Einheit der formalen Anschauung der Sinnlichkeit gänzlich zuzuschreiben. Vgl. auch „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", 1. Hauptstück, Erklär. 1, Anmerk. 2.

5) Der anschauliche Charakter der Zeit scheint nicht so unmittelbar klar zu sein wie derjenige des Raumes. Sie scheint eine Anschauung zu sein, „weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äusseren Anschauung ausdrücken lassen". A 33, B 50.

wird sie indirekt auch die Form des äussern Sinnes; so ist sie die allgemeinste Form oder Bedingung von Ereignissen sowohl der psychischen als der physikalischen Welt.[1] Raum und Zeit sind indessen nicht Voraussetzungen oder a priori Bedingungen oder Formen in dem Sinne, dass wir ihrer bewusst werden vor jeglicher Erfahrung. Sie sind vielmehr ideelle, konstitutive Voraussetzungen, die eine Analyse der Erfahrung als notwendigerweise darin steckend und für ihre Existenz direkt unerlässlich erweist. Daher muss jede Konstruktion, die wir in ihnen machen, (wie im Falle der Mathematik), unbedingt auf alle Gegenstände der Erfahrung passen, da diese nur unter den Bedingungen von Raum und Zeit möglich sind.

Raum und Zeit sind so die notwendigen und apriorischen Formen der Erfahrung.[2] Aber dann kommt der ganze Inhalt unseres Wissens zu uns als etwas Mannigfaltiges, Unverbundenes und Unsystematisches, das in dieser Beziehung der Staubluft im Sonnenstrahl gleicht. Als solcher aber ist er weder Erfahrung, „welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist“,[3] noch bietet er sich uns mit ihren höchst allgemeinen Bedingungen, den Vorstellungen des Raumes und der Zeit, dar, „da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können“.[4] Wir können auch nicht die Objektivität einer Ordnung in Raum und Zeit durch irgend eine Verwendung von Assoziationsgesetzen feststellen. Denn selbst die Gesetze der Reproduktion, an die wir uns hier wenden, um die Verbindung und Einheit unserer Vorstellungen zu erklären, setzen voraus, dass sie schon einer Regel unterworfen sind.[5] Und selbst wenn eine subjektive Synthese in dieser Weise erklärlich wäre, hätten wir doch kein Recht, den Anspruch zu erheben, dass sie für jeden menschlichen Verstand

---

[1]) Die Einführung dieser Unterscheidung von inneren und äusseren Sinnen, so früh in der Kritik, und die Beziehung, die zwischen ihnen besteht, wie das hier auseinandergesetzt ist, ist Kants bereits erwähntem psychologischen Ausgangspunkt zu verdanken.

[2]) Dass Raum und Zeit die einzigen apriorischen Bedingungen der Erfahrung von der Seite der Sinneseindrücke sind, beweist Kant nicht, sondern nimmt es bloss an. Vgl. A 41, B 58.

[3]) A 97.

[4]) A 100.

[5]) A 104.

gelten soll.[1]) Welches also sind nun die Bedingungen, die notwendig sind, eine Objektivität zu gewährleisten? Wir können uns nicht mit einem Vergleich zwischen unserer Vorstellungsverbindung und einem Gegenstand begnügen, der ausserhalb unserer Erfahrung steht; derart können wir nicht über unsere Vorstellungen hinausgehen. „Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich diese als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geradewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind; weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“[2]) Da deshalb das Charakteristische, das objektives Wissen (oder ein solches, das darauf Anspruch macht), von blosser Phantasie oder subjektiver Gedankenverbindung unterscheidet, nämlich die zwingende Notwendigkeit, welche es begleitet, nicht durch eine Beziehung auf irgend einen vermuteten Gegenstand erklärt werden kann, der jenseits der Erfahrung liegt, so müssen wir sie als von einer notwendigen Beziehung zwischen den Inhalten der Vorstellungen selbst herrührend bezeichnen. Nach Kants Ausdrucksweise müssen Wahrnehmungsurteile, die einfach die subjektive Verbindung zweier psychischer Zustände ausdrücken von Erfahrungsurteilen, die eine objektive Verbindung zwischen den Inhalten unserer Vorstellung ausdrücken wollen, durch die Tatsache unterschieden werden, dass in den letzteren ausser den blossen Vorstellungen eine Kategorie oder eine notwendige und allgemeine Regel vorhanden ist, nach der die Inhalte verbunden werden. Eine objektive Erfahrung ist daher nur möglich, wenn ihr Inhalt in eine systematische Einheit durch Begriffe und Gesetze eingefügt ist.[3]) Zum selben Resultat kommen wir durch folgende Betrachtungen.[4]) Des Vorstellens von Raum

[1]) Wir sehen also, dass die Notwendigkeit für die „transscendentale Deduktion“ der Kategorien, die Kant unternahm, sehr eng mit seinem Ausgangspunkt in dem psychologischen Individuum verbunden ist. Für jeden, der, wie Hegel, aus irgend welchen Gründen diesen Ausgangspunkt verwirft, diesen Standpunkt, von dem aus die Probleme angesehen werden, würde eine solche Deduktion sich nicht als notwendig erweisen.

[2]) A 104—105. Vgl. Fortsetzung.

[3]) Vgl. „Proleg.“ §§ 17, 18, 19.

[4]) Vgl. die „Analytik der Grundsätze“.

und Zeit wegen, (da sie ja nicht an sich wahrgenommen werden können), [1]) müssen die unverbundenen Inhalte in einander gefügt werden. So werden wir eine Ordnung unsrer Inhalte in Raum und Zeit erhalten, aber ob diese als objektiv, d. h. für Alle gültig angesehen werden darf, kann nicht direkt durch einen Vergleich mit objektiv reinem Raum oder Zeit entschieden werden, so dass wir im Stande wären, die relativen Stellungen etwa zweier Ereignisse in der Zeit durch den Vergleich eines jeden mit der reinen Zeitfolge zu bestimmen, um so seinen Platz darin zu finden. Solch ein Vergleich ist unmöglich, weil ein Glied der Beziehung, nämlich reine Zeit (oder Raum), nicht wahrgenommen werden kann. Der Anspruch auf objektive Gültigkeit, den wir für die Zeitfolge machen, die zwischen den Vorstellungsinhalten besteht, kann nur gerechtfertigt werden, wenn diese einem System angehören, das durch notwendige Regeln und Gesetze vereinheitlicht ist, denen gemäss wir bestimmen können, dass gewisse Ereignisse andern folgen, mit ihnen gleichzeitig sein oder ihnen vorangehen müssen. So besitzt die Kategorien sogar die Erfahrung, die Hume gebraucht, um ihnen ihre Existenzberechtigung abzusprechen, als Bestandteile, die für ihr Wesen unerlässlich sind.

Dieses Prinzip synthetischer und objektiver Einheit, das sich als eine notwendige immanente Voraussetzung für alle Erfahrung erweist, nennt Kant abwechselnd „transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins“, „synthetische Einheit der Apperzeption“ oder „Bewusstsein überhaupt“. Aber dieses höchste Prinzip des Verstandes und des menschlichen Wissens ist sozusagen nicht direkt aktiv. Das Verlangen nach Einheit, das es enthält, kommt in der wirklichen Erfahrungswelt mittels Vorstellungsverbindungen von weniger abstrakter und allgemeiner Natur zum Ausdruck. Gerade wie der allgemeine Begriff des Urteils nur in den verschiedenen Urteilsarten erscheint, so nimmt dies allgemeine Prinzip die Form der Kategorien an, wenn es die Mannigfaltigkeit der Sinne zusammensetzt. Die synthetische Einheit der Apperzeption ist daher die Kategorie der Kategorien oder, wie Kant sie figürlich nennt, ihr „Vehikel“.[2])

Man sollte glauben, dass eine genaue und erschöpfende Determination dieser Kategorien für Kants Zweck — die Bewertung

---

[1]) Vgl. oben S. 6, Anmerk. 4.
[2]) A 341, 343, B 399, 401.

der theoretischen Disziplinen — von grösster Wichtigkeit wäre.[1]) Dass Kant selbst in dieser Sache sich nicht viel Sorge machte, war wahrscheinlich durch seine eigenen subjektiven Interessen bedingt. Seine Kategorien genügen ihm, Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik beurteilen zu können, die theoretischen Disziplinen seines Jahrhunderts par excellence und die, die seine Aufmerksamkeit immer gefesselt hatten. Da er mit der aristotelischen Tafel der Kategorien unzufrieden war, weil sie Glieder enthielt, die eigentlich zu der Sinnlichkeit gehörten, und weil sie auf keinem bestimmten Prinzip begründet war, machte sich Kant daran, diese Fehler richtig zu stellen und die Formen des Gedankens nach einem bestimmten Prinzip abzuleiten. Zu diesem Prinzip glaubte er zu kommen durch die Annahme, dass „dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit giebt, auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit giebt".[2]) Indem er dann unter Benutzung der alten Einteilung der Urteile der formalen Logik arbeitete, kam Kant zu seiner wohlbekannten Tafel der Kategorien mit den vier Klassen Quantität, Qualität, Relation, Modalität, von denen jede drei Unterklassen hat.

Dieser Versuch, die Tafel der Kategorien mit der Einteilung der Urteile in der formalen Logik zu vereinigen, ist eine geniale Idee, welche Nachteile er auch in seiner Weiterentwicklung durch Kant hervorrufen mag. Er hebt eine Seite der aristotelischen Logik hervor, die vorher fast ganz ausser Acht gelassen worden war. Er lenkt die Aufmerksamkeit mehr auf die Form des Gedankens als eine objektive Beziehung von Inhalten, wie auf die subjektive Bewegung des Gedankens, und so giebt er Veranlassung neben die Methodologie, die bis dahin die Logiker fast ganz in Anspruch genommen hatte, etwas zu stellen, was ich eine objektive formale Logik nennen möchte. Und auf diese Weise kann viel von dem, was in der Logik des 19. Jahrhunderts[3]) höchst charakteristisch ist, — die Entwicklung der Lehre vom Urteil und in einigen Fällen die Umwandlung der Wissenschaft in eine Systematisierung und Auseinandersetzung der Kategorientafel — auf diese prägnante Idee Kants zurückgeleitet werden.

---

[1]) Vgl. Hegel, Encyk. § 42 auch § 60.
[2]) A 79, B § 10. Vgl. Proleg. § 39 auch § 21.
[3]) z. B. Hegel, Sigwart, Lotze, Bradley.

Aber sein eigener Versuch, die Kategorientafel aus den geläufigen Urteilsformen abzuleiten, war unglücklich, da der Prozess besser in der umgekehrten Richtung erfolgt wäre. Wir werden über diesen Punkt in der Folge mehr zu sagen haben — hier sei bemerkt, dass Kant die Kategorientafel, bei der er anlangte, natürlich als ein Schema für die Behandlung der verschiedenen von ihm untersuchten Zweige der Philosophie benutzte. Sein dogmatischer Glaube an die Möglichkeit eine vollständige Darstellung der Vernunftselemente und damit der formalen Seite des Wissens zu geben, nimmt bei Kant den Platz des vorangegangenen Rationalismus ein, während er, indem er die Vernunft auf diesen formalen Nutzen beschränkt, im Stande ist, den Behauptungen Gerechtigkeit anzutun, die die empirische Philosophie aufstellt.[1]) Ein anderer Punkt dieser versuchten Deduktion, der der Beachtung würdig ist, ist der, dass sie die Kategorien, die Kant speziell beschäftigten, lieferte, dass sie aber, wie der Stand der formalen Logik damals war, für den Einschluss derjenigen von höherem Charakter nicht Raum geben konnte. Wir werden später sehen, dass eine Deduktion der Kategorien, die vielmehr in Harmonie mit dem Geist steht, in dem die Kritik aufgefasst war, und die definitiveren Bezug auf die Möglichkeit der Erfahrung hat, durch sorgfältige Prüfung von Kants Aussagen in dieser Beziehung zusammengestellt werden kann.[2])

Dies ist z. B. in hohem Grade da der Fall, wo er die Grundsätze des Verstandes systematisch auseinandersetzt. Nun endlich erhebt die Mathematik ihren Anspruch auf objektive Gültigkeit und Wirklichkeit, da objektiver Raum und Zeit nur insofern als sie extensive und, in Bezug auf das darin Wahrgenommene, intensive Quantität haben, im empirischen Bewusstsein vorstellbar sind. So kann die Mathematik nicht durch die Erfahrung widerlegt werden, weil die Prinzipien, auf denen sie beruht, dieselben sind als die, welche die Vorstellungen von Raum und Zeit, und daher die Erfahrung möglich machen, von der diese notwendigen

---

[1]) Vgl. Simmel, „Vorlesungen über Kant“.

[2]) Selbst wenn für uns gewiss wäre, dass sachliche Betrachtungen wirklich eine wichtigere Rolle spielen, die Kantischen Kategorien zu bestimmen, als diese „metaphysische“ Deduktion erraten lässt, so ist doch die Vollkommenheit, die er seiner Tafel zuschrieb, wahrscheinlich in hohem Grade dieser Verbindung mit und dieser Deduktion von den Urteilen der formalen Logik zu verdanken.

Bedingungen sind.[1]) Dasselbe gilt für die Prinzipien der Naturwissenschaft. Alle unsere Sinneseindrücke erhalten wir nacheinander, aber das giebt uns keinen Aufschluss über die *objektive* Ordnung, die unter ihnen besteht. Wir können objektive Stellung in der Zeit, sowohl der Dauer als der Gleichzeitigkeit oder der Aufeinanderfolge nach, nur in einer Erfahrung bestimmen, die gewisse Regeln als notwendig für ihre Existenz voraussetzt. Nun sind diese Regeln, die allein uns die Bestimmung der objektiven Zeitordnung unserer Vorstellungsinhalte ermöglichen, auch diejenigen, die die Voraussetzungen für Naturwissenschaft bilden. So ist die objektive Zeitfolge (sofern sie von Träumen und subjektiven Illusionen verschieden ist), durch die der Empirismus diese a priori Prinzipien erklären will, nur durch ihre Hülfe möglich.[2]) Die objektive Gültigkeit und *reale* Anwendbarkeit von Mathematik und Naturwissenschaft ist somit erwiesen.[3])

Innerhalb des Bereichs der Erfahrung und der Wissenschaften, die darin Anwendung finden, haben die Kategorien *konstitutiven* Erkenntniswert. Aber Gültigkeit, welche als Formen der Synthesis sie besitzen, zu erwarten, wenn sie zu anderen Zwecken als das „Gegebene" zu synthesieren angewandt werden, haben wir kein Recht. Dies aber zu tun schlägt die Pseudo-Wissenschaft der Metaphysik vor. Man kann das Wissen, wie wir gesehen haben, als das Produkt zweier in unserer Denkweise entgegengesetzten Tendenzen bezeichnen, von denen die eine zur Vereinheitlichung und Vollkommenheit führt, die andere zur Aufnahme jeglicher neuen Materie, welche der Vereinheitlichung widerstrebt. Aber obwohl Sinnlichkeit und Verstand sich so gegenüber stehen, ist *ein Wissen doch nur durch eine Vereinigung beider möglich.*[4]) Metaphysik indessen sieht nur nach der einen

[1]) Vgl. „Die Axiome der Anschauung" und „Die Antizipationen der Wahrnehmung".

[2]) Vgl. „Analogien der Erfahrung."

[3]) In dem Abschnitt über „Die Postulate des empirischen Bewusstseins überhaupt" erklärt Kant die Begriffe von der realen „Möglichkeit", „Wirklichkeit" und „Notwendigkeit".

[4]) Selbst die mathematischen Urteile sind an sich nicht Wissen. Sie verdanken ihre Realität dem Umstande, dass Zeit und Raum die Formen aller Wahrnehmung sind. Vgl. B 147. A 156, B 195. A 157 B 196. A 160, B 199. A 165, B 206. A 244, B 271. A 269, B 299.

Seite, jenem Streben nach absoluter Einheit und Vollkommenheit.[1]) Sie stellt also drei Ideen auf, die Seele, die Welt (als ein vollkommenes Ganzes) und Gott; aber indem sie ausser Acht lässt, dass diese nur als Ideale, Probleme oder „regulative Prinzipien" für unser Streben nach Systematisieren und für die Fortsetzung der Systematisierung des Gegebenen Gültigkeit haben, sieht sie von diesem ab und, indem sie vergisst, dass das Wissen nicht nur das verknüpfende Prinzip erfordert, sondern auch die zu verknüpfende Materie, verkörpert sie die Ideale. So entstehen die Pseudo-Wissenschaften, die als „rationale" bezeichnet zu werden pflegen, rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie. Indem er sich mit der rationalen Kosmologie[2]) abfindet, zeigt Kant aufs klarste, wie Metaphysik der übermässigen Betonung einer oder der andern der oben erwähnten, in der Erfahrung beruhenden Tendenzen zuzuschreiben ist. So stellt die Vernunft Aufgaben, die die Sinnlichkeit nicht lösen kann; daraus erheben sich die Antinomien der reinen Vernunft. So wird gezeigt, dass Metaphysik eine natürliche Illusion des menschlichen Verstandes ist. Theoretisch können wir nie zu einer Erkenntnis der Seele, der Welt (als eines absoluten Ganzen) und Gott kommen. Aber ihre Existenz kann daher ebenso wenig geleugnet werden, weil eine Kenntnis von ihnen einem Wesen möglich sein kann, dessen Anschauung nicht wie die unsrige sinnlich, sondern intellektuell ist. Von der Möglichkeit dieser intellektuellen Anschauung oder von ihrer Bedeutung haben wir indessen keine Kenntnis. Für uns

---

[1]) So weit verleiht Kant seiner Meinung Ausdruck, obwohl es klar ist, dass wir ebenso metaphysisch werden, wenn wir unsere Aufmerksamkeit ganz nach der andern Seite richten und einen Sensationalismus als die letzte Wahrheit der Dinge aufstellen. Es war für Kant indessen der Entwicklung seines eigenen Gedankens gemäss natürlich an disser Stelle fast ausschliesslich die rationalistische Metaphysik zu betonen, um so mehr als er schon den Empirismus widerlegt hatte. In der Antinomienlehre scheinen beide Seiten ihm vorgeschwebt zu haben. Vgl. A 470–471, B 498–499.

[2]) Kant hat die Antinomienlehre nicht in der Theologie und der Psychologie wie in der Kosmologie behandelt, obwohl leicht einzusehen ist, dass sie derselben Anwendung in diesen Gebieten fähig ist. Wir könnten z. B. in der Psychologie als Thesis haben: „Die Seele ist eine einfache, selbstidentische, spirituelle Substanz" und als Antithesis: „Die Seele ist bloss eine Zusammensetzung und ein Gemisch von Vorstellungen" (d. h. eine empirische Psychologie, die zu einer Metaphysik geworden ist). Siehe oben Anmerk. 1.

bleiben sie deshalb, soweit die theoretische Vernunft in Betracht kommt, rein negative Grenzbegriffe und Ideale oder Probleme.

Was indessen für die theoretische Vernunft unmöglich ist, kann bis zu einem gewissen Grade die praktische Vernunft leisten. Die Aufgabe der letztern ist nicht wie die der erstern, nämlich das vom Sinne Gegebene in Raum oder Zeit nach dem eisernen Gesetze der Kausalität zu ordnen, sondern objektiv gültige Ziele für den Willen vorzuschreiben, Handlungen auf ihren Wert zu prüfen, d. h. sie beschäftigt sich mit der Welt der Freiheit, in der der frühere blinde Mechanismus einfach bedeutungslos ist. Aber da die Handlungen des Menschen in der Welt von Raum und Zeit ausgeführt werden müssen, und da Glückseligkeit sowohl als Handlung um der Pflicht willen ein Element in dem Summum Bonum ist, werden die obigen Ideale Postulate für die praktische Vernunft, wenn auch in etwas veränderter und geschwächter Form, nämlich als Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Ferner zeigt die Kritik der Urteilskraft bei der Untersuchung des Schönen und des Erhabenen sowie des organischen Lebens, dass der Begriff des Zweckes in der Natur Geltung hat, wenigstens als eine notwendige Betrachtungsweise und die Tatsache, dass die Materie unserer Empfindungen sich unter die Gesetze des Verstandes subsumieren lässt, führt zu der Auffassung, als der einzig möglichen Erklärungsweise, dass sie beide das Erzeugnis einer höhern Intelligenz sind. Der Begriff des auf die Natur und die Geschichte als ein Ganzes angewandten Zweckes bedeutet, dass wir diese betrachten müssen, als das in ihrer Entwicklung, das, was allein von absoluten Wert ist — das moralische Ideal — verwirklichende. Dies können wir nur so als möglich auffassen, wenn wir sie als die Produkte eines allmächtigen, moralischen Herrschers und Schöpfers des Universums betrachten, der gleichzeitig Materie und Form hervorbringt, d. h. dessen Anschauung intellektuell ist. So vereinigen sich die drei Kritiken in dem positiven Begriff der intellektuellen Anschauung.[1])

Im Vergleich mit der Erkenntnis eines solchen Geistes und mit der Welt der Freiheit muss unser Wissen, das sich darauf beschränken muss, das von den Sinnen Gegebene an seinen Platz in Raum und Zeit nach allgemeinen Gesetzen zu ordnen, als auf

[1]) Vgl. Windelband, „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", S. 475. Dieser Begriff bleibt doch eine subjektive Auffassungsweise.

Erscheinungen begrenzt und als unfähig bezeichnet werden, das Ding-an-sich zu erreichen. Bis hierher habe ich absichtlich[1]) verzichtet, den Charakter des Phänomenalismus zu erwähnen, den Kant jedem theoretischen Wissen zuschreibt, da ich glaube, dass solch ein Verfahren notwendig ist, ein Missverstehen der kritischen Philosophie zu verhüten. Kant selbst wendet ein anderes Verfahren an; er führt den Unterschied zwischen phänomena und noumena gleich am Eingang seiner Untersuchung in die transscendentale Ästhetik ein und fährt fort, sich beständig in seinen folgenden Betrachtungen darauf zu beziehen. Dies erscheint mir allerdings als verfrüht und es hat seine Nachfolger, sowohl Anhänger als Gegner, irrgeführt, wenn es bisweilen Kant nicht selbst etwas verwirrt hat. Mit der psychologischen Sprache zusammen, die er unter Benutzung der geläufigen philosophischen Terminologie seiner Zeit anwendet, um seinen epistemologischen Theorien Ausdruck zu verleihen, hat es dazu geführt, das Kantische Ding-an-sich und seinen Phänomenalismus mit dem zu verwechseln, was ich als ihre psychologischen Gegenstücke des gewöhnlichen „hypothetischen Realismus“[2]) bezeichnen möchte. Und doch müssen die beiden Lehren sorgfältig geschieden werden, wie auch Kant der Widerlegung dieses Idealismus einen besondern Abschnitt widmet.[3]) Das psychologische Ding-an-sich verdankt seinen Ursprung dem, was James[4]) „psychologischen Trugschluss“ nennt, d. h. „die Verwechslung seines eigenen Standpunkts durch den Psychologen mit dem der psychischen Tatsache, über die er handelt“. Der Psycholog steht sozusagen ausserhalb des erkennenden geistigen Zustandes und glaubt, dass dieselben Probleme für diesen bestehen als für den Untersuchenden. Wenn wir uns innerhalb der psychischen Tatsache oder Tatsachen halten, so ist der Gang der Entwicklung eine stufenweise Differenzierung verschiedener Objekte in Raum und Zeit und die schliessliche Introjektion der psychischen Zustände in eines der gegebenen Objekte.

---

[1]) Vgl. Hegel, Encyk. § 60. „Als Schranke, Mangel wird etwas nur bewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist.“ „Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt, durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen und Vollendeten.“

[2]) Hamiltons Terminologie, (Ausgabe von Reids Werken).

[3]) „Widerlegung des Idealismus“ in B und 4. Paralogismus in A.

[4]) „Principles of Psychology“, I, pp. 196—197.

Der „psychologische Trugschluss“ führt indessen zu der Annahme, der Prozess finde in der umgekehrten Richtung statt. Für den Psychologen sind sowohl die Vorstellung und ihr Gegenstand ausserhalb seiner selbst und von einander, und indem er die beiden Standpunkte verwechselt, wird die Vorstellung ein tertium quid zwischen dem Objekt und dem Subjekt, und es entsteht die Frage, wie die Welt erkannt werden kann. Die Antwort lautet, dass sie nicht unmittelbar erkannt werden kann, sondern durch einen Schluss auf den Ursprung unserer Empfindungen: die Vorstellungen werden „projiziert“. Dies ist eine Auffassungsweise, die Kant mit grosser Energie bekämpft, indem er auf dem unmittelbaren Charakter der Wahrnehmung besteht, obwohl seine Sprache oft derart ist, dass eine falsche Auslegung fast unvermeidlich erscheint.[1])

2. Kritische Bemerkungen über Kants Verfahren und Übergang zu Hegel.

Hier wollen wir nicht den absoluten Wert der kritischen Methode untersuchen, auch nicht, ob sie der einzige oder nur auch ein möglicher Standpunkt ist. Wir wollen statt dessen einen Augenblick auf einige Punkte unsere Aufmerksamkeit lenken, nämlich auf die Art und Weise, wie Kant die allgemeine kritische Idee ausführte. Der Zweifel muss sich einstellen, ob es möglich ist, klar und deutlich die Voraussetzungen und Prinzipien zu formulieren und zu einem klaren Bewusstsein zu bringen, die eine Prüfung der Erfahrung als unbewusst in ihrer Erzeugung tätig erweist. Das Problem erhebt sich an zwei verschiedenen Stellen, erst in dem Falle der reinen Anschauungen und dann in dem der Kategorien und der aus ihnen abgeleiteten Prinzipien. Angenommen selbst, dass Raum und Zeit die Bedingungen a priori aller Wahrnehmung sind, folgt dann daraus, dass z. B. dieser Raum homogen, einheitlich und identisch in seinen Eigenschaften mit dem ist, der der euklidischen Geometrie zugrunde liegt?[2]) Und weiter angenommen, dass Erfahrung nur möglich ist, wenn das Gegebene nach bestimmten Regeln des Verstandes zusammengefügt ist, indem jedoch diese Zusammenfügung in den tiefsten Tiefen der Seele durch die Wirksamkeit

[1]) Der Charakter, den die Dinge-an-sich nachher zeigen, als die Seele, die Welt (als ein vollendetes Ganzes) und Gott, sowohl wie der Begriff der Freiheit etc., bestätigt meine Auffassungsweise.

[2]) Wir kommen später darauf zurück.

der blindhandelnden Einbildungskraft[1]) stattfindet, ist es für uns dann möglich, diese tätigen und zusammenfügenden Prinzipien in abstrakten Formeln auszudrücken? Kant glaubte, diese Prinzipien a priori zu beweisen. Er nimmt an, dass die Vernunft oder synthetische Funktion in der Erfahrung eine systematische Einheit bildet und dass wir eine Tafel ihrer Formen anfertigen können, „welche ganz vollständig ist und das ganze Feld des reinen Verstandes vollständig ausfüllt".[2]) Er ist daher der Meinung, dass die synthetische Einheit der Apperzeption, die allein die Erfahrung möglich macht, immer durch dieselbe begrenzte und bestimmte Zahl der Kategorien ausgedrückt werden muss und dass diese von ihr so abgeleitet werden kann, dass kein fehlendes Glied in dem System bleibt. Dieser Glaube an die Unbeweglichkeit und Entwicklungsunfähigkeit des Verstandesbeitrages zur Erfahrung ist teilweise auf die Anschauungen zurückzuführen, mit denen sich Kant an seine Aufgabe heranmachte,[3]) d. h. die Überzeugung von der Realität und Gültigkeit der Mathematik und Mechanik und von der Möglichkeit der Metaphysik als einer Form des Wissens — das Resultat des ganzen Ganges seiner langjährigen, vorkritischen philosophischen Entwicklung —, teilweise vielleicht auch auf die versuchte Ableitung der Kategorien aus der geläufigen Einteilung der Urteile in der formalen Logik. Wir sehen ihn also, wie er dogmatisch und aus Gründen a priori die Kategorie des Zweckes als ein theoretisches Prinzip verwirft.[4]) Selbst wenn wir annehmen, dass unter den bewusst angewandten Postulaten jene des Mechanismus vor allem oder fast ausschliesslich bei der Zurückführung des Mannigfaltigen auf eine Wissenseinheit von Erfolg gewesen sind, so zweifle ich doch daran, dass man annehmen kann, Kant habe dies als eine Notwendigkeit der Vernunft bewiesen oder aus der synthetischen Einheit der Apperzeption als solcher hergeleitet.[5]) Er glaubte an die Möglichkeit,

[1]) Vgl. A 78, B 103.

[2]) A 64, B 89. Vgl. A XIII, XIV, XX, B XXIII. A 11, B 23 etc. etc.

[3]) Am klarsten in den „Prolegomena" zu sehen.

[4]) Wir können a priori keinen Grund geben, warum das Mannigfaltige besser durch die Kategorie der Kausalität zur Einheit zurückgeführt werden könnte als durch die des Zweckes. Vgl. Lotze, „Metaphysik", Einleitung.

[5]) Die Erfahrung ist wahrscheinlich durch Kategorien vereinheitlicht, die stark mit Anthropomorphismus durchsetzt sind. So müssen die Axiome der Naturwissenschaft viel reiner und abstrakter sein als jene, die tat-

eine Kritik der Vernunft ein für alle Mal aufzustellen, anscheinend ohne Rücksicht auf die Tatsache, dass jede derartige Kritik schliesslich auf dem Stande des zeitgenössischen Wissens beruhen muss, das natürlich immer unvollkommen und in einem Entwicklungszustand ist.[1])

Dies scheinen mir einige dogmatische Vorurteile zu sein, die die kritische Philosophie durchsetzen. Aber selbst wenn wir von diesen absehen, so waren einige andere Züge vorhanden, die in kurzer Zeit bei jedem, der Kants fundamentalen Standpunkt anerkannte, Anstoss erregen mussten, da einige schwache Punkte innerhalb des Systems selbst nach Reform riefen. Ein Mangel in der Einzelgliederung der verschiedenen Teile, als auch in den allgemeinen charakteristischen Zügen tritt sofort in die Augen. Teilweise auf Kants Art, seine Kategorientafel abzuleiten, beruhend, bieten sie den Anschein, als ob sie in blos äusserlicher Beziehung zu einander stünden, da sie nebeneinander aber ohne innere Verbindung sich befinden.[2]) Er selbst allerdings glaubt, dass sie die einzig möglichen Formen sind, die die synthetische Einheit der Apperzeption annehmen kann, wenn sie im Begriffe ist, das Gegebene zu synthesieren. Aber seine versuchte Ableitung ist, wie gesagt, mehr eine Umkehrung der wahren Lage und die Kategorien bleiben ebensowenig innerlich mit ihrem „Vehikel" verbunden als mit einander. Dasselbe, in einem vielleicht noch höhern Grade, gilt für die Beziehungen, die zwischen den verschiedenen Hauptteilen der Kantischen Philosophie bestehen. Der innere Zusammenhang zwischen der Ästhetik und der Analytik in der „Kritik der reinen Vernunft" ist nicht klar dargestellt, während Sinn und

---

sächlich bei der Vereinheitlichung der Erfahrung tätig sind. Man könnte sagen, dass die mechanischen Kategorien allein im Stande seien, die völlige Einheit hervorzubringen und also allein gerechtfertigt seien. Aber ich bezweifle, ob dies genügend erwiesen ist; und wenn es wäre, so bliebe die Notwendigkeit, diese völlige Einheit selbst als ein Ideal noch nachzuweisen.

[1]) Vgl. Höffding, Geschichte der neuern Philosophie, II. Siehe Hegel, III. S. 12, Zeile 14—21. Müssen in der Entwicklung des Wissens die Kategorien, die jetzt halb verborgen oder latent die Bindeglieder der Erfahrung bilden, nicht vielleicht andern, die eine ähnliche Funktion ausüben sollten, Platz machen?

[2]) Es wird später gezeigt werden, dass in der kritischen Philosophie Andeutungen von solch innerem Zusammenhang nicht fehlen.

Verstand zu einander in scharfem Gegensatz stehen.[1]) Selbst mit Hülfe der „Kritik der Urteilskraft" entsteht kein allmählicher Übergang aus dem Reich der Natur und Notwendigkeit zu dem des Zwecks und der Freiheit. Überall scheint Verbindungslosigkeit und schroffer Gegensatz vorherrschend zu sein. In engerer Beziehung damit als zunächst erscheinen möchte, ist der Phänomenalismus, den Kant zu allem theoretischen Wissen rechnet. Dieser Subjektivismus, im psychologischen Sinne aufgefasst, zu dem Kants Sprachweise oft genug Veranlassung gab, musste Anstoss erregen. Die zweifelhafte und anscheinend sich widersprechende Stellung des Dinges-an-sich leitete vor allem Angriffe ein. Es schien im selben Verhältnis zur Erfahrungswelt zu stehen, wie z. B. die Wellen des Äthers oder noch weiter zurück, die sie erregende Ursache zu unserer Farbenempfindungen stehen, und dies obwohl jede transscendente Anwendung der Kategorie der Kausalität geleugnet worden war. So wurde die Aufgabe von Kants Nachfolgern, das Ding-an-sich, so aufgefasst, aus der kritischen Philosophie auszuscheiden und so wenigstens in dieser Hinsicht Kants wirklicher Meinung geeigneteren Ausdruck zu verleihen.

3. Standpunkt und Methode Hegels.

In ihrer Beziehung zur Kantischen Philosophie können wir daher Hegels Aufgabe, wie folgt bezeichnen: Erweiterung[2]) und Systematisierung[3]) der Kantischen Kategorientafel zu geben, so dass ihre gegenseitigen Beziehungen und Stellungen klar bestimmt und ihre Notwendigkeit erwiesen werden, und zugleich den Subjektivismus und dessen Anhang, das Ding-an-sich, abzutun. Seine

---

[1]) Man hat Kant die scharfe Unterscheidung, die er zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand macht, vorgehalten. Diese Kritik scheint mir metaphysischen Erwägungen oder einem Standpunkt zu entspringen, der die Unvollkommenheit und Beschränktheit des menschlichen Wissens ausser Acht lässt. Deshalb war es für Kant unmöglich, diese Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, die für ihn immer ein Ideal und Problem sein muss, anzunehmen. Dass er allerdings an eine solche Einheit tatsächlich glaubte, geht sowohl aus der Andeutung hervor, die er macht (A 15), dass sie vielleicht aus einer Quelle entspringen können, als aus dem ganzen Ton der „Kritik der Urteilskraft".

[2]) Vgl. Encyk. § 60.

[3]) Vgl. Encyk. §§ 41, 42. Logik, Werke III, S. 31 (2. Par.), 32 (2. Par.).

Methode, dies auszuführen, war natürlich durch seine Persönlichkeit beeinflusst und durch die Beziehungen, in denen er zu den früheren philosophischen Systemen sowohl als auch den andern Zweigen der Spekulation stand. An dieser Stelle können wir nicht auf eine Beschreibung dieses Einflusses eingehen, es genügt zu bemerken, dass, wie bei Kant die Mathematik, Naturwissenschaft und Moralphilosophie keine geringe Rolle bei der Bestimmung der Resultate und einiger Einzelheiten der Methode der kritischen Philosophie spielte, so für Hegel der Gedanke der konkreten Entwicklung, besonders nach der historischen Seite her, ein sehr wichtiges Motiv war. Das wirkliche, das wahre Konkrete ist für ihn der absolute Geist als das Prinzip der Entwicklung.[1]) Er verwirft den individualistischen und psychologischen Ausgangspunkt Kants und macht sich so nicht nur von der Subjektivität frei, sondern auch von der Notwendigkeit, viele der Fragen zu beantworten, die von erster Bedeutung für seinen Vorgänger waren. Der Begriff des Individuums, sowohl als der psychologische Standpunkt, wovon wir sprechen, sind nicht ursprünglich, sondern sekundär, und da sie anstatt, wie Kant anzunehmen schien, unableitbar zu sein, erklärt und abgeleitet werden müssen, so dürfen sie nicht in dieser Weise den Charakter unserer philosophischen Spekulation bestimmen. Kant musste die logischen immanenten Voraussetzungen einer Erfahrung aufsuchen, deren Materie nur nach und nach gegeben wird und die nie Vollkommenheit erreichen kann, genau wie gewöhnliche Logik, wenn sie als Methodologie behandelt wird, die Regeln zu formulieren versucht, nach denen wir vorgehen müssen, um bewusst das mannigfaltig Gegebene auf die Einheit des Wissens zurückzuführen. Hegels Aufgabe ist, die Gedankenbestimmungen, die in der Wirklichkeit immanent sind, zu entdecken, unter Zurückweisung der psychologischen Vorurteile, die Kant noch anhaften. Das System der Kategorien in seiner Vollständigkeit drückt die wahre Natur des Geistes aus, nicht als von der Wirklichkeit getrennt, sondern ihren inneren Kern bildend. „Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewusstseins, weil . . . nur in dem absolutem Wissen, die Trennung des Gegenstandes von der Gewissheit seiner selbst sich vollkommen aufgelöst hat, und die Wahrheit dieser Gewissheit, sowie diese Gewissheit der Wahrheit gleich geworden ist. Die reine Wissenschaft setzt somit die Be-

[1]) Vgl. Encyk. §§ 13, 14.

freiung von dem Gegensatze des Bewusstseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein, und hat die Gestalt des Selbst, dass das an und für sich Seyende gewusster Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seyende ist. Dieses objektive Denken ist dann der Inhalt der Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, dass ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre . . . ist. . . . Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem eigenen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist."[1]) „Wenn man sagt, der Gedanke, als objektiver Gedanke, sey das Innere der Welt, so kann es so scheinen, als sollte damit den natürlichen Dingen Bewusstsein zugeschrieben werden. Wir fühlen ein Widerstreben dagegen, die innere Tätigkeit der Dinge als Denken aufzufassen, da wir sagen: der Mensch unterscheide sich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müssten demnach von der Natur als dem Systeme des bewusstlosen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sey. Statt den Ausdruck Gedanken zu gebrauchen, ist es daher, um Missverständnis zu vermeiden, besser, Denkbestimmungen zu sagen. Das Logische ist, dem Bisherigem zufolge, als ein System von Denkbestimmungen überhaupt aufzusuchen, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt. Diese Bedeutung des Denkens und seiner Bestimmungen ist näher darin ausgedrückt, wenn die Alten sagen; der νοῦς regiert die Welt; — oder wenn wir sagen: es sey Vernunft in der Welt, worunter wir verstehen, die Vernunft sey die Seele der Welt, wohne ihr in, sey ihr Immanentes, ihre eigenste, innerste Natur, ihr Allgemeines. . . . Das Denken, wie es die Substanz der äusserlichen Dinge ausmacht,

---

[1]) Logik, Werke III, S. 35. Vgl. S. 53—54. „Wenn andere Kantianer . . . nehmen ist" und S. 28 (2. Par.).

ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen, überhaupt in jeder geistigen Tätigkeit, in allem Wollen, Wünschen u. s. f. Dies alles sind nur die weitere Spezifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in einem anderen Verhältnis, als wenn wir blos sagen: wir haben Denkvermögen, unter und neben andern Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen und dergl." [1])

Gemäss seinem Ausgangspunkt bildet die transscendentale Deduktion den Kern der Kantischen Logik. „Die kritische Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik — übrigens auch in den andern Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen — gebrauchten Verstandesbegriffe zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt." [2]) Für Hegel verlieren diese Betrachtungen, wie gesagt, ihren Wert, und an ihrer Stelle nehmen die metaphysische Deduktion und die Untersuchung der Kategorien, um ihrer selbst willen — eine Aufgabe, die von Kant anscheinend nur annähernd gelöst wurde —, den ersten Platz ein. „Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefasst, welche dafür gelten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken." [3]) Sie wird zum Zentrum seines ganzen Systems, so dass die Natur- und Geistesphilosophie sich nur mit den einzelnen Gestaltungen beschäftigt, die die reinen Kategorien in diesen Sphären annehmen.[4])

[1]) Encyk. § 24, Zusatz 1.

[2]) Encyk. § 41. Vgl. § 60, Zusatz 1 und Werke III, S. 32 (2. Par.), 54 (2. Par.), 55.

[3]) Encyk. § 24. Werke III, S. 6, 54.

[4]) Vgl. Encyk. § 24, Zusatz 2. „Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die andern philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind. . . . Die Logik ist somit der allbelebende Geist aller Wissenschaften, die Denkbestimmungen der Logik sind die reinen Geister: sie sind das Innerste.

„Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es selbst giebt, nicht schon hat und in sich vorfindet . . . diese Wissenschaft ist das Denken des Denkens.“ [1]) Während so die Denkformen für die gewöhnliche Logik mehr oder weniger nützliche Hülfsmittel waren, die der individuelle Geist zur Handhabung seiner Gedankeninhalte benutzen könnte, um von unmittelbaren Tatsachen oder zugegebenen Prämissen ausgehend an einem andern Gedankenkomplex anzukommen, dessen Wahrheit so erwiesen wurde, hören sie für Hegel auf in dieser rein äusserlichen Beziehung zur Wirklichkeit zu stehen und bilden ihr wirkliches Wesen. [2])

Obwohl die Kategorien, deren System die Logik ist, das Innerste und Wesentlichste sowohl der natürlichen als spirituellen Dinge und das eigentümlich Menschliche in allen unsern Wahrnehmungen, Auffassungen, Wünschen und Gefühlen sind, so sind sie in der Regel doch nicht Objekte des klaren Wissens. Sie sind sozusagen in der Sprache [3]) niedergelegt, wo sie, zuerst unbemerkt, gebraucht werden und nur nach und nach zum Bewusstsein kommen. In ähnlicher Weise tragen die empirischen Wissenschaften [4]) dazu bei, sie zu Tage zu bringen, während die Geschichte der Philosophie zu immer höheren Kategorien und immer vollkommeneren Auffassungsweisen fortschreitet. Es ist die Arbeit der Logik, diese Gedankenformen oder Gedankentypen bewusst zu formulieren und zu systematisieren. [5]) Der wissenschaftliche Verstand erfasst jeden Begriff in seiner vollen Bestimmtheit und lässt nichts vage und unbestimmt. — Die Wissenschaft muss ihre Kategorien mit äusserster Strenge und Bestimmtheit benutzen — darin allein liegt die Möglichkeit des Fortschritts. [6]) Aber obwohl innerhalb ihrer eigenen Sphären jede Kategorie absolute Gültigkeit hat, muss ihr eigener Wert und der der darauf begründeten Wissenschaft geschätzt werden. Hegel erhofft von

---

[1]) Encyk. § 19.
[2]) Vgl. Encyk. § 20, Zusatz und Werke III, S. 15—21.
[3]) Vgl. Werke III, S. 11.
[4]) Vgl. Werke III, S. 12.
[5]) Vgl. Werke III, S. 18. „Die logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewusstsein zu bringen, dies ist die Aufgabe.“ Vgl. S. 21. „Wenn die Denkbestimmungen . . . fixiert sind.“
[6]) Vgl. Encyk. § 80 mit Zusatz und § 89.

seiner Logik, die Stellung, die jede gegebene Kategorie in dem System der Vernunft einnimmt, zu bestimmen, und so den von ihr vertretenen Standpunkt der Wissenschaft oder Weltanschauung zu bewerten, denn so erhalten wir nicht nur eine Schätzung der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, sondern auch der verschiedenen Systeme, welche das Philosophieren im Laufe seiner Entwicklung errichtet hat. Aber dies ist nicht alles, was sie erreichen kann; sie bildet auch den vollendeten und wahrsten Ausdruck für das Absolute, und tatsächlich ist das ihr Hauptzweck. „Das Logische ist die absolute Form der Wahrheit und noch mehr als dies die reine Wahrheit selbst",[1]) und der Fortschritt von den niederen zu den höheren Kategorien führt zu immer adequateren und gültigeren Definitionen des Absoluten.

Da nur das Vernünftige Anspruch auf Wirklichkeit machen kann,[2]) muss jede Kategorie, die ihre Wirklichkeit beweisen will, bereit sein, ihre Notwendigkeit für die Vernunft zu zeigen. Ihr System, als ein Ausdruck des Absoluten, die alle Dinge durchdringt, zeigt eine organische Vollkommenheit.[3]) Wenn irgend eine Kategorie aus diesem System herausgenommen wird, so bleibt sie nicht länger, was sie war, sondern zeigt die Spuren, die Wunden an sich ihrer gewaltsamen Entfernung;[4]) oder weniger figürlich, da sie ihre Wahrheit nur als ein Teil eines systematischen Ganzen haben kann, so wird sie, wenn sie allein betrachtet wird und als unabhängig, und in dieser Abstraktheit erhalten bleibt, in Widerspruch mit sich selbst kommen und sich ins Gegenteil verwandeln. Dieses Gegenteil wird ebenso ganz einseitig, wenn es isoliert und als vollständig getrennt vom erstern betrachtet wird, und so birgt es in sich einen ähnlichen Widerspruch. Die Wahrheit beider dieser entgegengesetzten Kategorien kann nicht gefunden werden, wenn jede von der andern gewaltsam getrennt bleibt, sondern nur in ihrer Vereinigung. So sehen wir, dass das Wesen der dialektischen Methode eng mit der Idee der absoluten Erkenntnislehre verbunden ist. Wir wollen diese Methode untersuchen und etwas genauer nachforschen, was in ihr steckt.

---

[1]) Encyk. § 19. Vgl. § 89. § 19, Zusatz 2. Logik, Werke III, S. 69, erste 4 Zeilen.

[2]) Vgl. Ebendas § 6.

[3]) Vgl. Ebendas §§ 9, 14.

[4]) Vgl. Ebendas § 89.

„Ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches seyn. . . . Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, ausser demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewissheit." [1]) Eine Liste der Kategorien, die nur empirisch zusammengestellt ist, wie das bei Aristoteles und trotz seiner Kritik gegen ein solches Verfahren auch bei Kant zutrifft, kann unsern Ansprüchen nicht genügen. Für den zufälligen Charakter einer solchen Klassifikation müssen wir eine methodische Deduktion setzen. Aber wir dürfen nicht die Methoden irgend einer der untergeordneten Wissenschaften zu diesem Zweck verwenden, da sie ihre Rechtfertigung (wie auch die Grenzen ihrer Anwendung) innerhalb der Logik selbst finden. „Es kann nur die Natur des Inhalts seyn, welche sich in wissenschaftlichem Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigene Reflexion des Inhalts es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt." [2]) Die Methode der Deduktion der reinen Formen des Gedankens beruht also auf ihrer eigenen Natur und die Möglichkeit des Fortschritts hängt von der Tatsache ab, dass irgend eine von ihnen, wenn sie abseits von den andern in gewaltsamer Trennung gehalten wird, in Widerspruch mit sich selbst kommt und sich als etwas zeigt, das sein Gegenteil oder Negatives in sich enthält. Aber dieses Negative, das so entsteht, ist nicht nur Negatives, ein reines Nichts, sondern ist ebenso positiv als das Glied, von dem es entsprang, es ist in der Tat sein Entgegengesetztes — Kontrarium. [3]) So kommt sowohl die Thesis als die Antithesis, indem eine von der andern in abstrakter Trennung

---

[1]) Ebendas § 14.

[2]) Werke III, S. 7. Vgl. Encyk. § 243.

[3]) Vgl. Werke III, S. 41. „Das einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntnis des logischen Satzes, dass das Negative eben so sehr positiv ist, oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auslöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts, oder dass eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist, dass also im Resultat wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert. . . . Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist; hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten."

gehalten wird, mit sich selbst in Widerspruch, und kann daher auch nicht die Wahrheit besitzen, die vielmehr in der Synthesis beider zu finden ist. Diese Einheit ist indessen weder eine blos abstrakte Einheit, in der jede Spur des Unterschieds zwischen den Gliedern, aus denen sie entsprang, verloren ist, noch auch ist sie eine blosse Rückkehr zu der ersten Stellung. Der Unterschied zwischen Thesis und Antithesis ist gewahrt, aber beide verlieren ihre Unabhängigkeit als selbständige Kategorien und werden reine Momente in der Synthesis. Aber diese Synthesis selbst in ihrer Unmittelbarkeit, wie ihre Momente früher, und mit dem Anspruch auf Selbständigkeit genommen, zeigt denselben charakteristischen in sich liegenden Widerspruch. Und so wiederholt sich der Prozess. In diesem Fortschritt des dialektischen Prozesses wird so eine Kategorie nach der andern überwunden, nicht indessen so, dass sie vollkommen untergeht, sondern so, dass sie als Moment in der höheren und reicheren Kategorie, die sie hervorgerufen oder in Hegels Sprache „vermittelt" hat, erhalten bleibt. Die Kategorie stirbt nicht gänzlich, sie wird zu gleicher Zeit, wenn auch unterdrückt, aufbewahrt oder wie Hegel sich ausdrückt, indem er auf den Doppeltsinn des Wortes aufmerksam macht, sie wird „aufgehoben".[1]) Der Prozess vollzieht sich daher „von dem abstrakten durch Verschiedenheit und Besonderheit zum konkreten synthetischen Allgemeinen".[2]) Wir gehen aus von dem Gedanken, der in seiner Unmittelbarkeit „abstrakte Beziehung auf sich, abstrakte Identität, abstrakte Allgemeinheit"[3]) ist. Wir sehen also, dass er, so genommen, in sich sein Negatives enthält, aber ein Negatives, das ebenso abstrakt ist — die „abstrakte Negation". Die absolute Negation scheint somit eine Widerherstellung der Thesis, der einfachen Beziehung zu sich selbst zu sein, aber dem ist nicht so, da der Prozess, durch den das Resultat erreicht worden ist, in ihm erhalten ist. Statt des ursprünglichen Unmittelbaren haben wir jetzt die „Vermittelung seiner mit sich selbst".[4])

Wir haben so die Idee eines Systems vor uns, das von der leersten, abstrakten und unmittelbarsten Kategorie ausgehend nach und nach durch innere Vernunftsnotwendigkeit weiter schreitet.

---

[1]) Logik, Werke III, Anmerk., S. 110. Encyk. § 96, Zusatz, gegen Ende.

[2]) Sterrett, „Ethics of Hegel", S. 9. Vgl. Logik, Werke III, S. 7. „Der Verstand bestimmt . . . das Besondere schon mitbestimmt."

[3]) Encyk. § 74, Zusatz.

[4]) Vgl. Logik, Werke III, S. 120, 121.

bis schliesslich die höchste, vollste, konkreteste Kategorie, die mit sich selbst in Einheit ist, erreicht ist. Diese ist die „absolute Idee“ — νοησις νοησεως, das absolute Selbstbewusstsein — in der alle die Kategorien, die nach und nach als unzureichend überwunden wurden, aufbewahrt werden, aber nur als Momente. Der Fortschritt besteht in der wechselseitigen Verneinung und Wiederherstellung jeder Kategorie, die zu der nächst höheren führt, in umgestalteter Form, indem sie sich dieser Transformation unterzieht. Der Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist die leerste aller Kategorien, das reine Seyn — das blosse „ist“, das Seyn das von allem Inhalt und von aller Bestimmtheit frei ist. Aber als solches ist es in keiner Weise vom Nichts, von dem blossen „nicht“, verschieden, welches dieselbe Leere jedes bestimmten Inhalts ist. Ein Unterschied zwischen „ist“ und „ist nicht“ ist gemeint, aber nicht ausgedrückt.[1]) Das Seyn geht über in das Nichts, und dieses zurück zum Seyn. Der Versuch, sie als unabhängige und isolierte Kategorien zu trennen, ist misslungen. Ihre Wahrheit ist in ihrer Einheit zu finden, in der zugleich das Seyn und das Nichts enthalten ist; Hegel giebt ihr den Namen des „Werdens“, was mit mehr Unmittelbarkeit ausgedrückt „Daseyn“ — „Bestimmtes Seyn“, ist. In diesem Seyn, welches den Ausgangspunkt der Hegelschen Logik bildet, finden wir Kants „synthetische Einheit der Apperzeption“ wieder, losgelöst allerdings von dem subjektiven Gewande, mit dem Kant sie umkleidet hat. Es ist der blosse Begriff der Synthesis im allgemeinen, ohne jegliches Anzeichen, wie (d. h. in welcher besondern Form) diese zu verwirklichen ist. Und wie die synthetische Einheit der Apperzeption sozusagen nicht unmittelbar tätig war, sondern nur unter der Form der besonderen Kategorien, so soll Hegels Seyn eine Synthesis ausdrücken, aber in seiner Einfachheit tut es das nicht, kann tatsächlich nichts weiter ausdrücken als „ist nicht“.[2])

[1]) Vgl. Encyk. § 87, Werke VI, S. 170, Zeile 1, 2 und Zusatz Anfang. Logik, Werke III, S. 91, Zeile 1, 2.

[2]) Vgl. B 141. „Ein Urteil ist nichts anderes, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen **ist** in demselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und die notwendige Einheit derselben.“ Vgl. auch B 404, 405 mit Erinnerung an den subjektiven Charakter des Kantischen Standpunkts. Vgl. Encyk. § 20 gegen Ende und Logik III, S. 53—54, 71, 72.

Es ist nicht möglich, Hegel hier durch den ganzen Verlauf der Selbstentwicklung der reinen Idee aufwärts zu folgen, in seinem Aufsteigen von dém Anfang, wo etwas mehr gemeint als ausgedrückt ist, zu der vollen Konkretheit und Vollkommenheit der absoluten Idee. Wir haben schon gesehen, dass gerade diese absolute Idee dem ganzen Prozess, sozusagen, seine Entwicklungskraft gegeben hat. Wir erreichen schliesslich das Absolute, weil es wirklich die ganze Zeit, in unserem Ausgangspunkt enthalten, da war, und weil es wirklich in seiner vollen Konkretheit die Voraussetzung der Methode bildet.[1])

Wir haben uns eine sozusagen allmähliche und erweiterte Kategorienskala vorgestellt, die von dem Leersten und Abstraktesten zu dem Vollsten und Konkretesten fortschreitet. In ihrem Umfang umfasst sie nicht nur jene, die in Kants Tafel der theoretischen Kategorien enthalten sind, sondern auch die Begriffe der „Kritik der praktischen Vernunft“ und der „Kritik der Urteilskraft“, indem sie ihren Höhepunkt in einem Begriff findet, der dem der intellektuellen Anschauung nicht unähnlich ist — für Kant eine blosse Auffassungsweise, ein Ausdruck der höchsten Wirklichkeit für Hegel. Die Kategorienskala ist in gleicher Weise eine Wertskala, d. h. Wert und Gültigkeit jeder Kategorie (und folglich der Disziplin und Weltanschauung, die sie vertritt) werden durch ihre Stellung in der Skala bestimmt, nicht so, dass sie bestimmt und unbedingt dazu einerseits verurteilt wäre, falsch oder auch nur „phänomenal“ zu sein, und auch nicht andererseits berechtigt, das volle Mass der Wahrheit zu besitzen. Das „entweder — oder“ der Wertschätzung existiert für Hegel nicht. Im Gegenteil sehen wir, dass jede Kategorie Wahrheit besitzt, sofern sie eine Darstellung des Absoluten ist, und Falschheit, sofern sie, obwohl nur eine inadäquate Darstellung — wie inadäquat, das wird durch seinen Platz in der Skala bestimmt — der vollkommene Ausdruck der absoluten Wirklichkeit sein will.

Während ferner Kant die Gültigkeit und die Grenzen der Anwendung seiner Kategorien bestimmt, indem er sich an die Möglichkeit der Erfahrung wendet, ist Hegels einziges Kriterium die reine Vernunft. Er gleicht in dieser Fähigkeit, die er dem reinen Gedanken zuschreibt, im Stande und zwar allein[2]) im Stande

[1]) Vgl. Logik, Werke III, S. 65.

[2]) Encyk. § 19, Zusatz 2. „In diesem Sinne ist also der Gedanke nicht blos nur Gedanke, sondern ist vielmehr die höchste und genau be-

zu sein, die Wahrheit der Dinge zu erreichen, den früheren Rationalisten und Metaphysikern;[1]) aber während sie eine andere Welt jenseits des sinnlichen suchten, die das Objekt des reinen Wissens sein sollte, ist für ihn das Wirkliche, das Absolute immanent in der Welt vor uns. Wenn er glaubt, dass die Sinnenwelt das Reale unzureichend enthüllt, das dem Gedanken allein offen liegt, so stellte er doch kein „Jenseits" auf. „Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen, aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewusstsein immer mit uns führen und gebrauchen."[2]) „Der Empirismus verdankt seinen Ursprung dem Bedürfnis eines konkreten Inhalts und eines festen Halts, welchem Bedürfnis die abstrakte Verstandesmetaphysik nicht zu genügen vermag."[3]) „Es liegt im Empirismus dies grosse Prinzip, dass was wahr ist, in der Wirklichkeit seyn und für die Wahrnehmung da seyn muss. . . . Das Hier, die Gegenwart, das Diesseits sollte mit der leeren Jenseitigkeit, mit den Spinnengeweben und Nebelgestalten des abstrakten Verstandes vertauscht werden. . . . Das Äusserliche ist an sich das Wahre, denn das Wahre ist wirklich und muss existieren. Die unendliche Bestimmtheit also, die die Vernunft sucht, ist in der Welt, wenngleich in sinnlich einzelner Gestalt nicht in ihrer Wahrheit.[4]) „Der Gedanke und das All-

---

trachtet die einzige Weise, in der das Ewige und das an und für sich Seyende gefasst werden kann."

[1]) Vgl. Ebendas § 27.

[2]) Ebendas § 24, Zusatz 2.

[3]) Ebendas § 37, Zusatz.

[4]) Ebendas § 38 und Zusatz. Vgl. § 6. „Es ist ebenso wichtig, dass die Philosophie darüber verständigt sey, dass ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äusseren und inneren Welt des Bewusstseyns gemachte Gehalt — das ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewusstsein dieses Inhalts nennen wir Erfahrung. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äusseren und inneren Daseyns nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient. . . . Es kann für den höchsten Endzweck der Wissenschaft angesehen werden, durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung [zwischen der Philosophie und der Erfahrung], die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seyenden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen. § 7. „Das Prinzip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, dass für das Annehmen und Fürwahrhalten

gemeine ist eben dies, dass er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und dass Nichts ihm entflieht.“ [1]) Wenn das Denken nach dem Allgemeinen in den Dingen strebt, so ist das nicht das blosse Allgemeine im Gegensatz zum Besondern, und so an sich zum Besondern herabgesunken [2]) — das abstrakte Allgemeine des Verstandes [3]) — sondern das reale konkrete Allgemeine, das alles in sich schliesst. [4])

Aber wenn er so ohne Zögern die Ansprüche des abstrakten Verstandes zur Seite schiebt, so ist er nicht weniger entschlossen, die ebenso starken Abstraktionen des Empirismus abzutun. Das Einzelne der Sinnlichkeit hat noch weniger Anspruch auf Gültigkeit für das Wissen als das abstrakte Allgemeine des Verstandes. Die Wahrheit ist in dem vollen Konkreten zu finden, aber der Empirismus tötet dies lebende Konkrete und folglich die Wahrheit auch. [5]) Sowohl Empirismus als Rationalismus müssen sich zufrieden geben, zu blossen Momenten eines höhern Wissens herabzusinken, das beide in lebendiger Einheit enthält. Sinneswahrnehmung hat die Wahrheit im Begriff in sich, aber nur für das Denken, während dem äusseren Anblick nach sie Irrtum und Täuschung, von Wahrheit völlig leer ist. [6]) So stimmt er mit Kant überein, das Sinneswissen rein als phänomenal zu betrachten. „Was dann noch die Auffassung der den Inhalt der Erfahrungskenntnis bildenden Gegenstände unseres unmittelbaren Bewusstseins als blosser Erscheinungen anbetrifft, so ist dies jedenfalls als ein sehr wichtiges Resultat der Kantischen Philosophie zu betrachten. Dem gemeinen (d. h. dem sinnlich verständigen) Bewusstsein gelten die Gegenstände, von denen er weiss, in ihrer Vereinzelung als selbständig und auf sich beruhend, und indem dieselben sich als aufeinander bezogen und durcheinander bedingt erweisen, so wird diese gegenseitige Abhängigkeit derselben von einander als etwas den Gegenständen Äusserliches und nicht zu ihrem Wesen Gehöriges betrachtet. Dagegen muss nun allerdings behauptet werden, dass die

eines Inhalts der Mensch selbst dabei seyn müsse, bestimmter, das er solchen Inhalt mit der Gewissheit seiner Selbst in Einigkeit und vereinigt finde.“

[1]) Ebendas § 20.
[2]) Vgl. § 13.
[3]) Vgl. Ebendas § 12, § 80.
[4]) Vgl. § 24, Zusatz 1.
[5]) Vgl. Ebendas. § 38, Zusatz.
[6]) Vgl. § 78 (3).

Gegenstände, von denen wir unmittelbar wissen, blos Erscheinungen sind, d. h. dass dieselben den Grund ihres Seyns nicht in sich selbst, sondern in einem Andern haben."[1])

So müssen die Dinge der Sinneswahrnehmungen sich einer Transformation unterziehen, um die Wahrheit zu enthüllen, die im Begriff in ihnen ist, sie müssen negiert werden, und das ist das Werk des Denkens. Sie müssen von jener gegenseitigen Äusserlichkeit und Beziehungslosigkeit befreit werden, die sie als Objekte der Sinneswahrnehmung charakterisiert. „Für das Denken und nur für das Denken ist das Wesen, die Substanz, die allgemeine Macht und Zweckbestimmung der Welt."[2]) Um zu der Wahrheit zu gelangen, müssen wir das Gegebene denken und zwar umdenken. Aber wir dürfen uns nicht mit dem blos begrenzten Denken des Verstandes zufrieden geben, der seine Vorstellungen bestimmt und bei diesen Bestimmungen stehen bleibt, sodass das Charakteristische dieser Vorstellungen ist, dass der Inhalt vereinzelt bleibt.[3]) „Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur endlicher Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten."[4]) So kann weder die Sinneswahrnehmung, noch ihr Produkt, wenn sie durch die beschränkten Kategorien des Verstandes überarbeitet ist, uns ein Wissen verschaffen, welches höher ist als das der blossen Erscheinung. Wir brauchen höhere Kategorien, müssen nach Dingen von einer noch höheren Warte ausschauen, wenn wir zur Wahrheit gelangen sollen, und so wurde es notwendig, die Kantische Kategorientafel zu ergänzen. Die Logik führte uns in ihrem Fortschreiten zu immer höheren und vollgültigeren Kategorien oder Betrachtungsweisen, den absoluten Geist zu erfassen, der sich durch alle Dinge zieht und in ihnen immanent ist. Der Unterschied in den Kategorien kann also aufgefasst werden als ein Unterschied in dem Standpunkt, von dem aus die einzige, volle Wirklichkeit betrachtet werden kann, und der Austausch niederer Kategorien gegen höhere kann als ein Ersatz eines Standpunktes angesehen werden, der weniger geeignet ist, die Wahrheit auszudrücken, durch einen solchen, der es mehr ist.

---

[1]) Ebendas § 45, Zusatz.
[2]) Ebendas § 50.
[3]) Vgl. Ebendas § 20.
[4]) Ebendas § 25.

Aber wir müssen uns davor hüten, diese „Standpunktslehre" subjektiv aufzufassen — nichts könnte von Hegels Ansicht weiter abweichen. Wahrheit und Objektivität im gewöhnlichen und Alltagssinn gehören gleichfalls zu allen Kategorien. „Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung. Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäss seyn soll. Im philosophischen Sinne dagegen heisst Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst. Dies ist also eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. . . . Unwahr heisst dann so viel als schlecht, sich selbst unangemessen . . . das Schlechte und das Wahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet. Von einem solchen Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein an sich Unwahres. . . . Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist. . . . Das Geschäft der Logik kann auch so ausgedrückt werden, dass in ihr die Denkbestimmungen betrachtet werden, inwiefern sie fähig seyen, das Wahre zu fassen." [1])

Formelle Richtigkeit oder Korrektheit gehört zu allen Kategorien, die höchsten Kategorien sind allein eigentlich geeignet, die Wahrheit auszudrücken. Die Hegelsche Auffassung der Wahrheit kann so mit dem Aristotelischen (oder Leibnizischen) Begriff der Actualitas verglichen werden. Ein Fortschritt in der Kategorienskala bezeichnet dann nicht eine Vermehrung in der „Korrektheit" unserer Begriffe, sondern dass die Bestimmung der Tatsache, der einzigen konkreten Totalität, die sie vertreten und zwar korrekt vertreten mehr Actualitas, mehr „Wahrheit" enthält. Obwohl er so mit Kant übereinstimmt, indem er Sinneswahrnehmung als phänomenal ansieht und den Nutzen der Verstandeskategorien darauf begrenzt, uns Erscheinungswissen zu geben, weigert er sich, dies in einem subjektiven Sinne auszulegen. „Das wahre Verhältnis ist in der Tat dieses, dass die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur für uns, sondern an sich blosse

[1]) Ebendas § 24, Zusatz 2. Vgl. §§ 28, Zusatz und 51.

Erscheinungen sind, und dass dieses die eigene Bestimmung der hiermit endlichen Dinge ist, den Grund ihres Seyns nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Diese Auffassung der Dinge ist dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterschied von jenem subjektiven Idealismus der kritischen Philosophie, als absoluter Idealismus zu bezeichnen."[1]) In ähnlicher Weise tadelt er Kant, indem er „die Endlichkeit jener Verstandesbestimmungen darein setzt, dass dieselben blos unserem subjektiven Denken angehören, für welches das Ding-an-sich ein absolutes Jenseits bleiben soll. In der Tat liegt jedoch die Endlichkeit der Verstandesbestimmungen nicht in ihrer Subjektivität, sondern dieselben sind an sich endlich, und ihre Endlichkeit ist an ihnen selbst aufzuzeigen."[2]) Wir müssen noch einen Fehler in der Auslegung der Logik vermeiden, einen Fehler, zu dem uns Hegels Sprache oder vielmehr Terminologie oft leicht verführen kann, d. h. jede Kategorie habe Anwendung nur auf einen Teil der Wirklichkeit. In der hier angedeuteten Weise giebt es kein Zerteilen des einen konkreten Ganzen. Jede Kategorie hat Bezug auf das Ganze, von dem sie der Ausdruck einer besondern Bestimmung ist (ausgenommen natürlich die höchste Kategorie von allen, die die andern in sich enthält), obwohl es zweifellos Dinge und Ereignisse giebt, welche mehr als andere klar die Anwendbarkeit gewisser Kategorien erweisen.

4. Vergleich zwischen Kant und Hegel.

Wir sind nun einigermassen in der Lage, die beiden philosophischen Methoden, die wir, wenigstens in ihren Hauptzügen, untersucht haben, zu vergleichen. Bis zu einem gewissen Grad nehmen beide den kritischen Standpunkt an. Sie sind gegen die vorhergehenden Dogmatiker jeder Schule über die Notwendigkeit einig, die Kategorien, die oft nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern auch in der philosophischen Spekulation ohne jeden Versuch einer Rechtfertigung, und anscheinend, ohne dass die Notwendigkeit einer solchen Rechtfertigung auch nur eingesehen würde, hingenommen werden, einer genauen Prüfung zu unterziehen. Beide sahen auch den Zirkel, der im unkritischen Empirismus steckt.

[1]) Ebendas § 45, Zusatz.
[2]) Ebendas § 60, Zusatz 1.

Hegel sympathisiert nicht nur mit Kants Angriff auf die gewöhnliche Metaphysik mit ihren Beweisen für das Dasein Gottes, soweit die Notwendigkeit einer Kritik in Betracht kommt, sondern bis zu einem gewissen Grade finden auch die Resultate seinen Beifall. Die Verstandeskategorien, die Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" untersucht, sind in ihrer Natur endlich und nicht im Stande, das Absolute und Unendliche zu erreichen. Aber hier selbst gehen sie auseinander; denn während Kant hier nur ein notwendiges Blendwerk des menschlichen Verstandes sah, sah Hegel darin den Keim des eigentlichen Wegs enthalten, eine Kenntnis des Unendlichen zu erreichen.[1]) Die Erfahrung zu denken, heisst, sie umformen und in gewissem Sinne negieren. Sein Haupteinwurf gegen die metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes ist, dass diese negative Seite des Prozesses, vom Endlichen zum Unendlichen überzugehen, nicht genügend hervorgehoben ist.

Aber obwohl Hegel, wie Kant, von der Notwendigkeit überzeugt war, die Kategorien einer strengen Untersuchung zu unterwerfen, so war das doch nie sein Hauptziel — diese Funktion der Kritik, die seine Logik ausübt, bildete nur ein Nebenziel zu seinem Hauptzweck, welcher war, den passendsten und geeignetsten Ausdruck für das Absolute zu finden. Wenn wir darum Hegel als gewissermassen nur die Ideen seines Vorgängers entwickelnd und verarbeitend ansehen, so muss die Abhängigkeit, die wir erwarten dürfen, mehr die eines glänzenden Geistes, der von einem andern prägnante Eingebungen erhält, als die eines strengen Anhängers sei, und die Entwicklung mehr dem Geiste entsprechend als dem Buchstaben. Sie trennen sich sogar schon in dem Standpunkt, von dem aus sie die Probleme betrachten, wie wir bereits gesehen haben, und dieses Auseinandergehen war für ihre weiteren Betrachtungen sehr bedeutend. Kant in Bezug auf seinen Ausgangspunkt bleibt fest auf dem Standpunkt dessen, was ich psychologisches Individuum zu nennen wagte — dem Standpunkt der atomistischen Psychologie Humes. Darin enthüllt sich vielleicht die subjektive Tendenz, die die ganze moderne Philosophie seit Descartes charakterisiert hat. Für Hegel ist dieser Standpunkt sekundär und willkürlich, und er bedarf der Kritik ebenso wie die Prinzipien und Kategorien. Er begiebt sich in eine mehr objektive und genau logische Stellung, nachdem er ihre Notwendigkeit in der

[1]) Vgl. Encyk. § 50.

„Phänomenologie“ gezeigt hat, während Kant immer zu derselben Frage als einer Vorbedingung zur Lösung seiner Probleme zurückkommt, „wie ist Objektivität, d. h. Gültigkeit für alle möglich bei Gedankenverbindungen, die in sich selbst rein subjektiv zu sein scheinen?“ Dieses beständige Beharren auf dem Standpunkt des gewissermassen atomistischen Individuums, das für jede Phase von Kants Denken charakteristisch ist, wäre nach Hegel auf das Konto des abstrakten Verstandes zu setzen. Ein ähnliches Auseinandergehen der Meinungen ist auch in der Ethik beider wahrzunehmen, und in der Stellung, die die praktische Vernunft und der Wille in ihren ganzen Systemen einnimmt — das Primat der moralischen Idee bei dem einen, der Intellektualismus mit seiner Neigung zum Pantheismus bei dem andern. Wir können indessen nicht weiter auf solche Betrachtungen eingehen, sondern müssen uns darauf beschränken, den Einfluss zu untersuchen, den diese Verschiedenheit des Ausgangspunktes auf ihre allgemeinen Methoden hatte. Denn es war tatsächlich der Ausgangspunkt, den Kant annahm, der die transscendentale Deduktion der Kategorien ihm so wichtig erscheinen liess, während Hegels mehr universalistische Stellung sie zu einer geringeren Bedeutung herabsetzte. Die „Wissenschaft der Logik“ ist deshalb bis zu einem gewissen Grade eine Erweiterung der transscendentalen Analytik, aber nur eines Teils und auch nur des Teils, dem Kant am wenigsten Nachdenken gewidmet hat, und der in jeder Beziehung ihre am wenigsten befriedigende Seite bildet — die „metaphysische Deduktion“. Kants Hauptbemühen erstreckte sich auf den Beweis, dass der Verstand und seine Kategorien für die Möglichkeit der Erfahrung erforderlich sind, er war so im Stande dem Empirismus zu antworten, während die Methode ihm auch die Waffe in die Hand gab, die er gegen die Metaphysik brauchte. Sein Versuch, zu zeigen, welche Kategorien tätig sind, war nicht so erfolgreich. In dieser Beziehung kann man kaum sagen, dass er überhaupt keine Methode angewendet habe, wenigstens in der angeblichen Deduktion — seine Ableitung derselben aus den Urteilsformen der formalen Logik verdient kaum den Namen methodisch. Aber die wirkliche metaphysische Deduktion der Kategorien, eine Deduktion dazu, die in völliger Übereinstimmung mit dem Geiste der kritischen Anschauungsweise steht, ist nicht hier zu finden, wo sie nominell hingehört, sondern in dem Buch über die „Grundsätze des Verstandes“. Hegels Logik ist ein erweiterter Versuch, durch

reine Vernunft allein eine vollkommene und erschöpfende Tafel der Kategorien zu geben, die nicht nur alle Gedankengrundtypen enthalten, sondern sie auch in einer solchen Form darbieten sollte, dass sie ein organisches System bildeten, mit der Eigenschaft, ihre Beziehungen unter einander und ihre relative Bedeutung und Brauchbarkeit die Wahrheit auszudrücken, klar und bestimmt zu zeigen. Wo wir daher bei Kant einen anscheinenden Mangel an Verbindung und Entwicklung finden, nicht nur unter den Kategorien, sondern auch unter den Hauptabschnitten seiner Philosophie, wo die Sinnlichkeit vom Verstand, dieser von der Vernunft, das theoretische von dem praktischen Vermögen und beide wieder von dem teleologischen Prinzip getrennt sind, sehen wir bei Hegel einen Versuch, das Prinzip der Kontinuität in dieser ganzen Sphäre anzuwenden. Wir finden daher bei dem Letztern mehr Ausarbeitung der Einzelheiten, mehr Systematisierung und ein feineres Gefühl für die Übergänge und auch vielleicht ein umfassenderes Interesse. Damit verbunden ist ein strenger Glaube an die Möglichkeit, wirkliche Wahrheit zu erreichen. Diese beiden Züge sind indessen enger verbunden, als es ein oberflächlicher Blick als wahrscheinlich erscheinen lässt. Für Kant war zwischen dem Phänomenon und Noumenon ein scharfer und für die theoretische Vernunft unüberbrückbarer Abgrund. Obwohl wir in der Kantischen Behandlung der Kategorien verschiedene Spuren der Entwicklung und Wertverschiedenheiten erkennen können, so sind sie alle doch gleich geordnet in dem, was gültige Kenntnis des Ding-an-sich betrifft — theoretisch angewendet, sind sie alle gleicher Massen solch einer transscendenten Verwendung unfähig. Die praktische Vernunft indessen kann mit absoluter Gewissheit das Dasein Gottes, die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit aufstellen, wenn sie diese auch nicht theoretisch beweisen kann. Zwischen diesen beiden Auffassungsweisen ist kein genügender Versuch zur Verbindung — selbst in der „Kritik der Urteilskraft" bleiben die teleologischen Kategorien subjektive (wenn auch notwendige) Betrachtungsweisen — und das Ideal, das den Masstab für das Urteilen über den Fortschritt der Welt bildet, ist moralisch nicht theoretisch. Das „Sollen" bleibt die höchste Wertkategorie in der Kantischen Philosophie. Bei Hegel dagegen finden wir keine unüberbrückbaren Abgründe. Obwohl folglich die niederen Kategorien in der Skala für die Natur des Absoluten unpassend sind, so sind sie doch nicht jedes Werts selbst in dieser Hinsicht

beraubt; sie haben gewissermassen auf sich einen Teil der Gültigkeit der absoluten Idee reflektiert, mit der sie in einer ununterbrochenen Reihe stehen, von der sie schliesslich nur Momente sind. Zwar sind wir in den niedersten Kategorien, Sein u. s. f. der Unwahrheit so nah, als die reine Vernunft nur gehen kann, und vielleicht ist die Charakterisierung des Absoluten eher „gemeint“ als ausgedrückt, aber von da an haben wir eine allmähliche Vermehrung der Fähigkeit, mit der die Kategorien das Absolute darstellen. Die Endkategorie in der Skala, die absolute Idee, bildet so das Kriterium, nachdem die andern beurteilt werden können, je nach ihrer Fähigkeit, die Wahrheit zu vertreten. Es ist indessen nicht länger das „Sollen“, eine Phase der Kantischen Subjektivität, die er ebenso ungeduldig zurückweist als jede andere — das theoretische Ideal ersetzt das praktische, *τὸ ἀγαθόν* macht Platz dem *νόησις νοήσεως*. So haben für Hegel alle Kategorien theoretischen Wert, die niedrigsten sowohl wie die höchsten, und alle haben Anwendung auf das letzte Wirkliche, obwohl natürlich nicht im selben Grade. Anstatt zu sagen, dass die Kategorien eine Gültigkeit haben in Beziehung auf das Ding-an-sich, würde es richtiger sein, zu sagen, dass er sie wie Kant auf die Welt der Erfahrung beschränkt, jenseits welcher er kein Ding-an-sich erkennt, aber im Vergleich mit seinem Vorgänger ist seine Kategorienskala viel reicher und weiter, und ihre Funktion ist nicht nur, das Gegebene zu verknüpfen, sondern es auch umzudenken und seine wahre Bedeutung zu finden.

Wenn es eine Begründung für die obige Annahme giebt, dass Kant in gewissem Sinn dogmatisch und rationalistisch ist, so ist das doppelt gültig für Hegel. Er mag Recht gehabt haben, den psychologisch-individuellen Ausgangspunkt zurückzuweisen, aber es ist fraglich, ob er nicht in dieser Zurückweisung die notwendigen Grenzen des menschlichen Wissens einschloss. Wie sein Vorgänger, verlangt er eine Kritik, aber nicht, um die Grenzen des menschlichen Wissens überhaupt zu bestimmen — ein solches Unternehmen hielt er für unmöglich und in gewissem Sinne widersprechend, da nämlich Bestimmung der Grenzen voraussetzt, dass wir sie schon überschritten haben[1]) — sondern die Gültigkeit und Grenzen der besondern Kategorien für das Wissen. Anderer-

[1]) Gegen den Einwurf, dass die Behauptung, das Wissen habe Grenzen, voraussetzt, dass wir sie schon überschritten haben, könnte Kant erwidern, dass er sich dagegen genügend verwahrt habe, indem er der Vernunft die Möglichkeit zugebilligt habe, theoretische, moralische und ästhetische Ideale zu bilden.

seits jedoch, wenn diese Gedankenformen und Prinzipien mehr den Charakter von Idealen als von wirklichen Wissensformen haben, wie wir es als möglich gezeigt haben, dann handelte Kant dogmatischer als sein Nachfolger, wenn er ihre Zahl auf die wohlbekannten Zwölf beschränkte. So angesehen, würde die Kategorie von der physischen Ursache in derselben Stellung stehen, wie die des Zwecks — sie würde mehr ein Postulat darstellen als ein Axiom.

Selbst wenn wir zugeben, dass die psychologische Betrachtungsweise sekundär und derivativ ist, so muss anerkannt werden, dass für den an der Philosophie interessierten modernen Geist es ein Leichtes ist, in sie einzudringen. Eine Methode, die sie zu dem Standpunkt als demjenigen, von dem aus sich die Probleme darbieten, erhebt, könnte somit vielleicht den Vorteil haben, in wirklichere und unmittelbarere Berührung mit vielen Fragen zu kommen, als eine solche, die durch Verwerfung dieser Betrachtungsweise es verhindern könnte, die volle Bedeutung der damit verbundenen Probleme zu erkennen. Es muss auch anerkannt werden, dass ihr gemeinsamer Ausgangspunkt Kants Antwort gegen Hume überzeugender gestaltete. Das beständige Sichbeziehen auf die Möglichkeit der Erfahrung war vielleicht weniger in Gefahr der Willkür und künstlichen Anwendung, obwohl er mit notwendigen Grenzen versehen war, als eine Methode, die nur von der reinen Vernunft abhängt. Man muss indessen sagen, dass für Hegel die Dialektik vielleicht wirklich eher ein Rahmen war, um die aus einer ausgedehnten Bekanntschaft mit der Wissenschaft, besonders ihrer historischen Seite, gewonnenen Kategorien zu systematisieren. Es ist auch Tatsache, dass in der „Logik" die Entwicklung mit einem ständigen Blick auf die konkrete Anwendung stattfindet, die den Gedankenformen in der Natur- und Geistesphilosophie zukommt.[1]) Aber mit der Kantischen Methode war immer die Gefahr verbunden, in den bis zu einem grossen Grade vielleicht willkürlichen Abstraktionen des Verstandes stecken zu bleiben und die notwendigen Verbindungen und Übergänge zu übersehen. So sehen wir, dass es nur natürlich war, wenn verschiedene Probleme sich den beiden Philosophen darbieten mussten, obwohl sie beide viel Gemeinsames haben, und dass selbst da, wo ihre Probleme gleich waren, die Methode der Lösung verschieden sein musste.

---

[1]) Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie", II, S. 314.

II. Kapitel.

Kants Behandlung der Kategorie der Quantität.

1. Innere Beziehung der Logik zur Analytik.

Im Vergleich zu Hegel scheint einer der Hauptzüge von Kants Darlegung seiner Lehre Verbindungslosigkeit und Mangel an allmählichen Übergang, nicht nur in den Einzelheiten, sondern auch zwischen den Hauptabschnitten zu sein. Dass indessen wenigstens Andeutungen von Verbindung nicht durchaus fehlen, mag das Folgende klar machen. Zunächst wollen wir die Beziehungen betrachten, die zwischen der Ästhetik und der Logik bestehen, die beide beim ersten Blick, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ sich zeigen, ohne irgendwelche Spur eines notwendigen Übergangs oder inneren Verbindung zu sein scheinen. Dass dies indessen nicht der Fall ist, habe ich angedeutet, aber um die Auslegung, die ich von Kant gegeben habe, zu rechtfertigen und auch wegen der engen Beziehung zwischen Quantität, Zahl und Raum und Zeit (welch beide letztere Kant freilich Quanta nennt),[1]) wird es notwendig sein, die Frage etwas ausführlicher zu behandeln.

Bei Kursorischer Lektüre der Kritik scheint die Ästhetik die Form und die Anzeichen eines mehr oder weniger abgeschlossenen Produkts, und eines bis zu einem gewissen Grade abgerundeten und vollkommenen Ganzen zu zeigen. Soweit die Lehrsätze, die sie enthält, in Betracht kommen, ist sie anscheinend ziemlich bestimmt und abschliessend, ohne irgendwelche Vorbehalte wegen wichtiger Bedingungen und Beiträge, die durch die Analytik geliefert werden müssen. Sie zeigt recht klar, dass Raum und Zeit die notwendigen Bedingungen, die Formen a priori der äusseren und inneren Wahrnehmung, dass alle bestimmten Räume und Zeiten nur Beschränkungen von diesen beiden sind, die in sich selbst unendlich sind. Dass sie Anschauungen, nicht Begriffe sind und

---

[1]) Vgl. B 438.

keinen Anspruch auf Gültigkeit ausserhalb der Grenzen der Sinneserfahrung machen können, kann keine grosse Schwierigkeit hervorrufen. Und wenn sie die notwendigen Bedingungen sind, ohne die Erfahrung nicht möglich ist, so ist es wohl klar, dass Aussagen über irgendwelche Konstruktionen, die in ihnen gemacht werden, nicht durch etwas widersprochen werden können, das Erfahrung enthält — mit andern Worten die Apriorität und Notwendigkeit der mathematischen Urteile, die von der Erfahrung unabhängig gelten, scheint erwiesen. Gewiss kann man nicht leicht sich klar werden, welche Auslegung man Ausdrücken, wie „a priori", „notwendige Formen und Quellen der Erfahrung," „unabhängig von aller Erfahrung bekannt" u. s. w. geben soll; obwohl es, wenn man der Ästhetik allein vertraut, wahrscheinlich ist, dass sie in einem rein psychologischen Sinne aufgefasst werden. Dieser Anschein von Selbständigkeit sowohl als der hier erwähnte psychologische Charakter ist wahrscheinlich dem historischen Ursprung und Entstehen der Ästhetik aus der Inaugural-Dissertation vom Jahre 1770 zuzuschreiben. Dass der Leser weiter geht, ohne eine innere Notwendigkeit zu sehen, die ihn zum Übergang zur Logik zwingt, kommt wahrscheinlich daher, dass er, da er kein blosses Sinnenwesen ist, unbewusst bereit ist die notwendigen Voraussetzungen einzuführen, Voraussetzungen, die zu der Vollendung der Ästhetiklehren notwendig sind, die aber keineswegs an dem Standpunkt des blossen Sinnenwissens erklärt werden können.

Nach kurzem Verweilen in der Logik wird er aber finden, dass sie Behauptungen enthält, die in merkwürdigem Gegensatz zu vielen stehen, die er gelesen hat, die ihnen sogar schroff widersprechen. In der Ästhetik wird der Raum, (und dasselbe gilt mutatis mutandis von der Zeit), als die Voraussetzung beschrieben, die apriorische Form der äusseren Wahrnehmung, die aller äusserer Erfahrung zu Grunde liegen und ihr vorangehen muss; er ist seinem Wesen nach ein einziger, und als die Voraussetzung der Geometrie muss er auch einfach und gleichartig sein; das Mannigfaltige in ihm entspringt tatsächlich völlig den Beschränkungen dieses einzigen einfachen Raumes, der noch dazu als unendlich gegeben ist. Wenn wir von vielen Räumen sprechen, so verstehen wir darunter nur Teile ein und desselben gleichartigen und einheitlichen Raumes. Das Ganze geht also den Teilen voran.[1])

[1]) Vgl. A 23—25, B § 2.

Aber in der Logik scheinen diese Aussagen nacheinander widerlegt, und ihr Gegenteil mit derselben Bestimmtheit behauptet zu werden. Wir finden jetzt, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit „nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, erzeugt werden können".[1]) „Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig."[2]) So finden wir, dass wir für das Vorstellen von Raum und Zeit die Synthesis der Apprehension, die Synthesis der Reproduktion und die synthetische Einheit der Apperzeption brauchen. „Die reinste Einheit, nämlich die Begriffe a priori (Raum und Zeit), ist nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie [die transscendentale Apperzeption] möglich."[3]) Und in dem Schematismus[4]) lesen wir: „Die Zahl ist nichts anderes als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauungen erzeuge." Trotz des Charakters der Einfachheit, der ihnen (Raum und Zeit) in der „Ästhetik" zugeschrieben wurde, sind wir daher jetzt nicht überrascht, sie als „zusammengesetzt"[5]) beschrieben zu sehen. Ich habe schon in der Einleitung Gelegenheit gehabt, von der Tatsache zu sprechen, auf die Kant häufig, besonders im System der Grundsätze, aufmerksam macht, dass nämlich Raum und Zeit an sich nicht wahrgenommen werden können.[6]) Alles dies scheint in gleicher Weise die Unendlichkeit von Raum und Zeit als „gegebenen Vorstellungen" abzutun.[7]) Und vielleicht noch widersprechender ist das Resultat der transscendentalen Dialektik, dass ein wirklich unendlicher Raum (und Zeit) nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, sondern immer ein unerreichbares Ideal,

---

[1]) A 100.
[2]) A 99.
[3]) A 107. Vgl. B § 17 und S. 143.
[4]) A 143, B 182. Vgl. B 202.
[5]) B 136, Anmerk.
[6]) Vgl. auch A 429 Anmerk., 431, B 457 Anmerk., 459.
[7]) Vgl. auch A S. 426, B 454 und Anmerk. „Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. i. die successive Synthesis seiner Teile, konstruieren zu dürfen. Denn die Grenzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehrere abschneiden."

eine unlösbare Aufgabe sein muss. Ähnlich muss die Behauptung, dass die Teile dem Ganzen nicht vorangehen könnten, dasselbe Schicksal erleiden auf Grund der obigen Erwägungen.[1] Aber sie ist offenbar ausdrücklich abgetan. Denn in den „Axiomen der Anschauung" heisst es: „die Erscheinungen sind insgesamt Grössen und zwar extensive Grössen, weil sie als Anschauungen im Raum oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden. Eine extensive Grösse nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, (und also vor dieser vorhergeht)".[2]

Müssen wir diese anscheinenden Widersprüche als unlöslich ansehen und so die ganze „Kritik" als eine regelrechte Sammlung von Ungereimtheiten betrachten? Denn die Widersprüche bestehen nicht nur zwischen der Ästhetik und der Logik, sondern sie finden auch innerhalb der letzten statt, da Kant häufig die Ergebnisse seiner Untersuchungen über die Apriorität von Raum und Zeit im Laufe seiner „Logik" wiederholt. Die Sache scheint sich mir aber so zu verhalten: Wenn wir Kant psychologisch auffassen und den Ausdrücken „a priori", „vorangehen" und dergleichen immer eine psychologische und zeitliche Bedeutung geben, so kann ich nicht einsehen, welche Hoffnung besteht, diese Widersprüche und offenbaren Unstimmigkeiten los zu werden. Ebenso denke ich nicht, dass es möglich sein wird, zu glauben, diese Probleme und Standpunkte wären rein logisch und wir könnten davon absehen, Ausdrücke wie „vorangehen" manchmal in einem temporalen Sinne zu nehmen. Wenn wir aber Kants Ausgangspunkt als immer psychologisch betrachten und seine Methode als logisch oder epistemologisch, wie ich in der Einleitung angeführt habe, dann lösen sich nicht nur die oben erwähnten Knoten von selbst, sondern wir werden dazu veranlasst, unbedingt die Analytik als notwendig anzusehen, sogar für die Lösung von Problemen, die in der Ästhetik scheinbar erschöpfend behandelt werden. Das Folgende wird mehr oder weniger der Gedankengang sein: Er untersucht in der Ästhetik die Voraussetzungen (in sachlichem und

---

[1]) Das Verhalten in der „Ästhetik" war: „Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile, (daraus seine Zusammensetzung möglich sei), vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden." A 25, B 39.

[2]) B 202—203.

logischem, nicht in zeitlichem Sinne), die im eigentlichen Begriff der äusseren und inneren Wahrnehmung enthalten sind. Er findet, dass diese Raum und Zeit sind — Anschauungen und daher, als die notwendigen Voraussetzungen der Sinneswahrnehmung, Anschauungen a priori. Von jedem Inhalte wird abgesehen, so dass diese Formen a priori, ihrer Natur nach, rein und unendlich sind, (da die Materie, die die Grenzen bestimmt, ausser Acht gelassen ist). Aber die Materie des Wesens oder der Erfahrung kommt verbindungslos zu uns. Unsere Empfindungen sind in ihrem psychischen Ursprung wie die Sonnenstäubchen, und als solche ganz unfähig, uns die Vorstellung von Raum und Zeit zu geben. Wenn sie daher nicht vereinigt und zusammengeschmeisst werden, wird Erfahrung für uns unmöglich. Dann unternimmt Kant hier wieder in der Analytik eine Untersuchung über logische oder immanente Voraussetzungen, d. h. über die Bedingungen, (diesmal von dem vereinigenden Faktor, dem Verstande, her), die die Erfahrung ermöglichen. So ist die Mitwirkung des Verstandes nötig für das wirkliche Bewusstwerden von objektivem Raum und Zeit. Es ist weiter klar, dass der reine Raum und die reine Zeit, die reine Anschauungen und Bedingungen a priori aller Sinneswahrnehmung sind, als solche nicht im wirklichen Bewusstsein des Individuums vorgestellt werden können. Mit andern Worten, obwohl Raum und Zeit logisch a priori sind, sind sie psychologisch a posteriori. Schliesslich ist der unendliche Raum, der in der Dialektik ein Ideal bleibt, nicht die reine Anschauung, sondern die tatsächliche Vorstellung im Bewusstsein durch das unaufhörliche Zusammensetzen der verschiedenen Raumteile, die in der Wahrnehmung oder Einbildung gegeben sind. So sehen wir, dass es nicht nur möglich ist, die scheinbar widersprechenden Behauptungen der Ästhetik und der Logik zu versöhnen, sondern wir finden, dass, um die Lehren der Ästhetik festzulegen, wir zur Logik weiter schreiten müssen; oder mit andern Worten, die Logik ist die Voraussetzung der Ästhetik in ungefähr demselben Sinne wie Raum, Zeit, und die Kategorien die Voraussetzung der Erfahrung sind.

Die Auslegung, die ich von Kant gegeben habe, ist m. E. notwendig, um seine Lehre vor zahllosen Widersprüchen zu bewahren; aber sie stimmt auch zu gleicher Zeit mit dem, was er ausdrücklich sagt, überein. Das Folgende ist eine kurzgefasste Äusserung über seine Meinung in diesem Punkt. „Die Zeit geht zwar als die formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen

vor diesen objektiv vorher; allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseins ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben."[1]) Er war sich auch bewusst, dass in der Ästhetik zu viel der Sinnlichkeit zugeschrieben wurde. „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr als blosse Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung blos Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik blos zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allen Begriffen vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht dem Sinne angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit erst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes."[2])

2. Nachweis einer bestimmten Ordnung unter den Kategorien.

In derselben Weise finden wir, dass die scheinbare Unordnung und Willkür unter den Kategorien bei näherer Prüfung der Ordnung und Vernunft Platz machen. Zu dieser Frage müssen wir unsere Aufmerksamkeit jetzt lenken, um zu sehen, welches eigentlich die Stellung ist, die die Quantität in dem System einnimmt. Auf dem ersten Blick möchte es scheinen, dass es für Kant keine bestimmte Ordnung unter seinen Denkformen giebt; dass sie einfach nebeneinander gereiht sind, ohne jeden Versuch einer nähern Bestimmung ihrer gegenseitigen Beziehungen. Dass dieser Eindruck mehr von Kants Art, seine Lehre darzustellen, herrührt, als von dem wirklichen Gedankengang, das möchte ich jetzt zu beweisen versuchen. Zunächst kann ich darauf aufmerksam machen, dass Kant fast durchweg seine Kategorien in derselben Ordnung aufzählt und, wenn er von ihr abweicht (wie z. B. bei den Para-

[1]) A 452, B 480, Anmerk.
[2]) B 160, Anmerk.

logismen, wo er mit der Substanz anfängt und dann rückwärts schreitet, ohne indessen die gegenseitige innere Anordnung irgend weiter zu verletzen), so macht er ausdrücklich darauf aufmerksam. Wir müssen daher annehmen, dass es für ihn eine bestimmte Ordnung der Kategorien gab, die er für die natürlichste hielt, so dass jedes Abweichen davon eine Erklärung erforderlich zu machen schien. Nicht nur das, sondern er betont ausdrücklich die Tatsache, dass die Kategorientafel „ungemein dienlich oder vielmehr unentbehrlich ist, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft vollständig zu entwerfen", da es ja nicht nur eine vollständige, sondern auch eine systematische Darlegung all der „Elementarbegriffe des Verstandes" ist und ausserdem ihre Ordnung giebt.[1]) Ferner erwähnte er sowohl in der Kritik (B § 11) wie in den Prolegomena (§ 39, Anmerk.), dass viele „artige" Bemerkungen über die Kategorientafel gemacht werden können, und diese Bemerkungen haben fast nur mit ihrer Systematisierung zu tun. Wir wollen jezt unter Beachtung dieser Winke die inneren Beziehungen näher prüfen, die unter den Kategorien bestehen.

Die Isolation, in der die vier Kategoriengruppen zu einander zu stehen scheinen, beruht wohl auf dem Versuch der „metaphysischen Deduktion" aus den Urteilseinteilungen. In den gewöhnlichen Lehrbüchern hat man wenig versucht zu systematisieren und den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Hauptabschnitten zu zeigen. Die Urteile waren zuerst unter Quantität eingeteilt, dann unter Qualität u. s. w., ohne dass ein ernster Versuch gemacht worden wäre, zu zeigen, warum diese Ordnung eingehalten wurde und keine andere.[2]) Wenn wir Kants Kategorien betrachten, so bieten sie uns zunächst diesen selben charakteristischen Mangel an Verbindung untereinander, auch ist es nicht klar, warum sie gerade in dieser Ordnung aufgezählt sind und in keiner andern. Aber diese anscheinende Willkür in der Anordnung zeigt doch bei weiterem Zusehen, dass sie auf sachlichen Gründen beruht. Die Isolation, in der die verschiedenen Kategorien in jeder Gruppe von einander zu stehen scheinen, wird zunächst durch den Hinweis darauf aufgehoben, dass die dritte aus der Kombination der beiden andern entspringt, allerdings nicht so, dass zu diesem Zwecke nicht ein besonderer Akt des Verstandes erforderlich wäre,

---

[1]) Vgl. B 110, § 11.

[2]) Vgl. Hegel, Werke III, S, 42, 43.

da wir das erste und zweite ohne das dritte Glied haben können, wie im Falle der Quantität gezeigt werden wird.[1])

In demselben Paragraphen (§ 11 B) finden wir die Erwähnung einer Unterscheidung, die sich durch die ganze kritische Philosophie zieht, die nämlich in mathematische und dynamische Kategorien, „deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind". Hier haben wir eine natürliche Einteilung der Kategorien mit Bezug (in dem wahren Kantischen Geiste) auf die Verwendung, die sie finden, da sie nicht auf einer künstlichen Ableitung aus einer Urteilstafel der formalen Logik beruht. Das Objekt, auf das die Kategorien angewendet werden, ist entweder das unmittelbar Gegebene oder die Beziehungen zwischen den Erfahrungsgegenständen oder zwischen diesen und dem auffassenden Geiste. Im ersteren Falle ist das Gegebene entweder reine Anschauung (Raum und Zeit), wenn die entsprechende Kategorie extensive Quantität ist, oder es ist die Empfindung selbst, in welchem Falle die Kategorie, die in Betracht kommt, die der intensiven Quantität entsprechende, nämlich Qualität ist. In gleicher Weise haben wir im zweiten Falle die Kategorien der Relation und Modalität. Gleiche Betrachtungen begegnen uns in den einleitenden Bemerkungen zu den Grundsätzen des Verstandes, wo die Aufmerksamkeit auf eine wichtige Unterscheidung zwischen den mathematischen und dynamischen Grundsätzen gerichtet ist, d. h. dass die ersteren mit der Synthesis des Gleichartigen zu tun haben, die letzteren mit der des ungleichartigen Mannigfaltigen.[2])

[1]) B § 11, S. 111.

[2]) Vgl. B 201, Anmerk. „Aller Verbindung (Conjunctio) ist entweder Zusammensetzung (Compositio) oder Verknüpfung (nexus). Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zueinander gehört . . . und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann, (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingeteilt werden kann, davon die erstere auf extensive die andere auf intensive Grössen gerichtet ist). Die zweite Verbindung (nexus) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es notwendig zueinander gehört . . . mithin auch als ungleichartig, doch a priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie nicht willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft, (die wiederum in die physische, der Erscheinungen untereinander, und metaphysische, ihre Verbindung im Erkenntnisvermögen a priori, eingeteilt werden kann)." In dieser Be-

Auf dieser Trennung beruht schliesslich der Unterschied in Bezug auf unmittelbare Gewissheit, der zwischen den mathematischen und den dynamischen Grundsätzen besteht. Quantitätsbegriffe, (die Kategorien der Synthesis des gleichartigen Mannigfaltigen) können allein in der reinen Anschauung konstruiert werden. Deshalb auch besitzen die Grundsätze der mathematischen Anwendung des Verstandes unbedingte Notwendigkeit, während die dynamischen Grundsätze in ihrem Gebrauch diskursiv sind, und wenn auch in ihrer Weise notwendig, sind sie es doch „nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirekt"; sie besitzen nicht die unmittelbare Evidenz, die den Andern zukommt. Dieselbe Unterscheidung spielt eine wichtige Rolle in der Antinomienlehre; sie ist die Ursache der Verschiedenheit in den Arten der Lösung, denen zunächst die mathematischen und dann die dynamischen Antinomien jeweils unterworfen sind.[1])

Eine andere Unterscheidung, die Kant zwischen den mathematischen und dynamischen Kategorien macht, besagt, dass „die erste Klasse keine Korrelate hat, die allein in der zweiten Klasse angetroffen werden. Dieser Unterschied muss doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben".[2]) Was dieser Grund ist, ist hier (B § 11) nicht angegeben, aber er ist wiederum leicht in der Trennung der Anwendung auf das Gleichartige, respektive das Ungleichartige zu finden. So ist die Unterscheidung derjenigen gleich, die Hegel später zwischen Sein und Wesen macht — und tatsächlich ist die Ähnlichkeit nicht nur formal, sondern sie ist auch in den Kategorien zu finden, die unter jedem Abschnitt behandelt werden. Die weitere Charakteristik, durch die Kant die beiden Klassen der Prinzipien unterscheidet, nämlich als konstitutiv und regulativ, entspricht genau Hegels Beschreibung von Sein

merkung ist vielleicht auch die Andeutung enthalten, dass die durch die mathematischen Kategorien vollbrachte Synthesis und die Vergleiche, die dem mathematischen Verfahren zu Grunde liegen, wie Gleichheit, Einerleiheit und Verschiedenheit, Ungleichheit das sind, was Hegel äusserlich nennen würde, d. h. sie fallen innerhalb des vergleichenden Subjekts, gehören aber nicht zu dem „Objekt" des Denkens. Eine Untersuchung der Amphibolienlehre zeigt vielleicht einen ähnlichen Gedankengang; aber in beiden Fällen haben wir es mehr mit Andeutung als mit ausführlicher Lehre zu tun. Vgl. unten, wo über Hegels Stellung zur Mathematik gehandelt wird.

[1]) Vgl. Antinomienlehre. Auch „Kritik der praktischen Vernunft", Rosenkranz, S. 236.

[2]) B 110, § 11. Vgl. Proleg. § 39, Anmerk.

und Wesen, da jenes das Wirkliche in seiner Unmittelbarkeit und dieses in seiner Reflektion und in seinem Vermitteltsein ist. Diese beiden Kategorienklassen unterscheiden sich ferner in der Tatsache, dass, während wir im Falle derjenigen der Relation und Modalität einen Grundsatz für jedes Glied haben, wir für Quantität und Qualität nur einen einzigen für die ganze Gruppe haben. Dies scheint zu beweisen, dass die besondern Momente weniger selbstständig in dem letzteren als im ersteren Falle sind.

Aber das ist nicht die einzige von Kant gegebene Andeutung, bezüglich der Gründe, die er für die Annahme der Kategorienordnung hatte, die mit Quantität anfängt und mit Modalität schliesst. Der Schematismus zeigt uns, dass in Bezug auf die Kompliziertheit ein regelmässiger Fortschritt besteht, wenn wir von der Quantität zu der Qualität u. s. w. weitergehen. Die Kategorie der Quantität und ihr Schema bot Bezug auf die Erzeugung der Zeit selbst, die Qualität auf die Materie in der Zeit, die Relation auf die Ordnung dieser Materie in der Zeit und die Modalität „auf die Zeit selbst als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre“.[1] Ähnlich zeigt eine Prüfung der Verstandesgrundsätze, dass wir ein Aufsteigen haben von den Einfacheren zu den Zusammengesetzteren, und wir finden, dass diese Fortgeschritteneren immer jene Vorangehenden voraussetzen.

Wir finden so in Kant eine gewisse Ordnung, man möchte fast sagen, Entwicklung unter den Kategorien. Doch dürfen wir sie indessen nicht in derselben fortgeschrittenen Form erwarten, als wir sie bei Hegel finden. Bei diesem gehört die Entwicklung zu dem eigentlichen Wesen der logischen Untersuchungen, bei jenem nimmt sie einen sehr untergeordneten Platz ein und man kann kaum sagen, dass sie wesentlich seine Hauptlehren beeinflusst. Bei Hegel wiederum findet die Entwicklung von einer reinen Kategorie zu einer andern statt, und zwar durch die innewohnende Dialektik jedes Begriffs, wenn er in scharfer Trennung von seinem Gegenteil gehalten wird — der Fortschritt ist immanent; während bei Kant die Ordnung fast gänzlich auf das zurück-

[1]) A 145, B 185. Vgl. auch den nächstfolgenden Satz. „Die Schemata sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und endlich den Zeitenbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“

zuführen ist, was Hegel unser äusseres Vergleichen nennen würde, und der Platz irgend einer Kategorie in der Skala nicht durch ihre Berücksichtigung in ihrer Reinheit bestimmt ist, sondern immer mit Bezug auf ihre Funktion als ein notwendiges konstitutives Element in der Erfahrung.

Dieser selbe konkrete Charakter von Kants Denken, dieser beständige Bezug auf die Erfahrung, dieses Zurückweisen des Versuchs, die Kategorie in ihrer Reinheit und um ihrer selbst willen, getrennt von ihrer Funktion als das Mannigfaltige Verknüpfende zu denken, ist fast im Stande zu erklären, warum die Quantität der Qualität vorangeht und nicht wie bei Hegel vice versa. Es ist möglich, dass die metaphysische Deduktion etwas damit zu tun gehabt hat, denn die Quantität wird als die Form des Begriffs angesehen, wie die Qualität als die des Urteils. So müsste Quantität der Qualität natürlich vorangehen. Aber ich glaube, dass auch eine sachliche Erklärung geboten werden kann. Sollen wir die Kategorien in ihrer Reinheit, wie es Hegel tut, betrachten, so können wir zugeben, dass ein Anfang mit der leersten gemacht werden müsste, der elementarsten unter ihnen, dem Seyn, das tatsächlich Nichts ist. Aber eine solche Denkungsweise würde Kants Methode und Zweck fremd sein. Die Kategorien werden nicht auf das untersucht, was für Kant ihre Leere ist, sondern als Funktionen der verknüpfenden Fähigkeit des Verstandes. Und wenn wir sie in diesem Licht betrachten, finden wir, dass das von den Qualitätskategorien ausgefüllte Amt auf einer höhern Stufe steht als das der Quantitätskategorien. In ihrer konkreten Anwendung, in der allein sie für Kant Interesse hatten, trotz der Ähnlichkeit, die seine Kategorien der Realität, Negation und Limitation, in ihren Namen mit den Gedankenformen Hegels aufweisen, entsprechen sie den letzteren doch nicht. Für Kant ist Realität oder Limitation die Kategorie, die objektive Gültigkeit der Schätzung der Intensität oder des Grades jeder zeitfüllenden Erscheinung zuschreibt; sie ist zusammengesetzter als die einfache extensive Quantität, und setzt sie voraus.

3. Die extensive Quantität.

a) Metaphysische Deduktion.

Wir sahen, dass die Kategorientafel von der synthetischen Einheit der Apperzeption abgeleitet werden soll.[1]) Wir wollen darum zunächst diese Seite der Sache betrachten und versuchen, die Beziehung zu finden, in der die Kategorie der Quantität zu ihrem „Vehikel" steht, um ihre Bedeutung für Kant genauer zu bestimmen. Die metaphysische Deduktion trägt, wie wir schon angedeutet haben, das Misslingen von vornherein in sich, da sie die natürliche Ordnung umstösst. Aber wir werden dieses ganze Verfahren einer genauern Kritik unterziehen, so weit wenigstens Quantität in Betracht kommt. Die formale Logik teilte die Urteile unter diesem Gesichtspunkt in Allgemeine, Besondere und Einzelne, obwohl es üblich war — da sowohl das Einzelne als das Allgemeine das Prädikat von dem ganzen Subjekt aussagt, und da sie folglich gleichartig waren, so weit das syllogistische Schliessen in Betracht kommt —, das Einzelne nur als einen besonderen Fall des Allgemeinen zu betrachten. Aus diesen Dreien (da er das Einzelne in seinen Platz neben den beiden andern wieder einsetzt) leitet Kant die drei Kategorien der Quantität, nämlich Einheit, Vielheit und Allheit ab.

Aber es ist schwer zu erkennen, wie diese Teilung der Urteile ihren Anspruch auf eine rein formale Bedeutung aufrecht erhalten kann. Der Charakter der Aussage scheint in allen drei Fällen derselbe zu sein. Wenn wir „sterblich" von „Menschen" aussagen, wie in „Alle Menschen sind sterblich" und in „Einige Menschen sind sterblich", so bleibt sich gleich, was wir aussagen und wie wir es aussagen; das,. was sich ändert, ist das Subjekt des Urteils, d. h. der Unterschied zwischen den drei Fällen vollzieht sich nicht in der Art des Urteilens, sondern in dem Subjekt, von dem etwas ausgesagt wird. Aber eine Verschiedenheit in dem Subjekt, obwohl diese in der Quantität besteht, kann kein genügender Grund sein, einen Unterschied in der Art des Urteils zu begründen. Selbst in der Sprache der formalen Logik besteht die Form des Urteils in der Copula oder, genauer gesagt, wird sie darin mehr angedeutet als bestimmt ausgedrückt. Aber hier bleibt der Charakter

---

[1]) Vgl. B 142. „Welche Prinzipien alle aus dem Grundsatze der transscendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind."

der Copula unverändert. Die Verbindung, die zwischen Subjekt und Prädikat besteht, ist in allen drei Fällen dieselbe. Wenn der Unterschied in der Quantität des Subjekts als solcher uns berechtigt, eine Unterscheidung in der Form des Urteils einzuhalten, so ist es schwer einzusehen, warum wir nicht gezwungen sein sollen, zu glauben, dass „50 Menschen sind sterblich", eine verschiedene Art des Urteils ist, als „60 Menschen sind sterblich".

Aber wenn diese Betrachtungen so einfach sind, scheint es schwer, zu begreifen, wie es kommt, dass die übliche Teilung der Urteile nach der Quantität, die wir gerade kritisieren, so lange standhalten konnte. Dass sie es tat, ist nicht formalen, sondern vielmehr methodologischen Rücksichten zuzuschreiben.[1]) Wenn wir die Logik als die Wissenschaft von den Formen des Denkens betrachten, so ist es leicht zu verstehen, wie zwei verschiedene Disziplinen unter demselben Namen zusammengefasst werden konnten, besonders wenn wir die Zweideutigkeit von Ausdrücken wie „Begriff" und „Vorstellung" beachten, worauf wir im Obigen aufmerksam gemacht haben. Denn diese Begriffe können gebraucht werden, um unsere Aufmerksamkeit entweder auf den Gedankeninhalt zu richten oder auf den Denkprozess. Wenn wir sie im Sinne von Gedankeninhalt auslegen, so werden wir eine Logik erhalten, deren Zweck es ist, die Gedankenbestimmungen aufzusuchen und systematisch zu ordnen, die das verschiedene Empfindungsmannigfaltige zusammenhalten, mit andern Worten, sie wird eine Wissenschaft von den Kategorien sein. Und da diese im Allgemeinen am klarsten durch Urteile ausgedrückt werden, so wird sie dazu neigen, hauptsächlich sich der Untersuchung der Natur und der verschiedenen Arten des Urteils zu widmen; sie wird freilich den Begriff, das Urteil und den Schluss nur als verschieden entwickelte Ausdrucksformen der im Grunde einheitlichen Denkfunktion auffassen. Wenn indessen unser Interesse auf den subjektiven Fortgang gerichtet ist, so wird das Denken uns als ein Mittel erscheinen, von einem evidenten oder angenommenen Urteile oder von einem von der Erfahrung gegebenen zu einem anderen zu gelangen, d. i. das Schliessen, als ein Mittel Wissen entweder zu erwerben oder das bereits Erworbene zu analysieren, wird das Zentrum des Systems bilden, an das alle anderen Betrachtungen sich anschliessen werden.

---

[1]) Vgl. Windelband, „Vom System der Kategorien" in der Festschrift für Sigwart. 1900. S. 45.

Die Logik wird dann zur Methodologie. So wird die eine Disziplin die Aufmerksamkeit auf die subjektive Bewegung im Denken richten, die andere auf die objektiven Beziehungen im Inhalt des Denkens.[1]) Beide sind also verschieden. Dennoch basiert Kant seine Kategorientafel auf einer Einteilung der Urteile, die das Wesen beider verwechselt und glaubt, dass er so eine sichere und erschöpfende Klassifikation der Funktionen des das Gegebene verknüpfenden Verstandes erhält.

Es ist nicht schwer zu sehen, welche Bedeutung die Einteilung der Urteile in einzelne, besondere und allgemeine (oder in nur besondere und allgemeine, da das Einzelne entweder wie in der Lehre der Deduktion unter dem Allgemeinen oder in der Lehre der Induktion unter dem Besonderen miteinbegriffen wurde, je nach den Forderungen der Methode) von einem methodologischen Standpunkt aus hatte, obwohl sie formell unberechtigt war. Doch selbst hier ist es vielleicht nicht die Quantität als solche, die wichtig ist, sondern eine Beziehung, die sie ausdrücken soll. Wenn wir das besondere Urteil nehmen, z. B. „einige Menschen sind weiss“, und es einer Prüfung unterziehen, finden wir, dass es nicht bedeutet, was es genau genommen seinem Äusseren nach ausdrückt. Entweder ist es auf einer Erfahrung von einzelnen Fällen aufgebaut, und dann ist, obwohl wir die beiden Begriffe „Menschen“ und „weiss“ benutzen, tatsächlich keine Beziehung zwischen ihnen ausgedrückt. Wir finden, dass gewisse Dinge weiss sind, und wir weisen auf sie hin, indem wir sie Menschen nennen, aber zwischen Menschen als solchen und weiss als solchem ist keine Beziehung von Identität, Substanz und Inhärenz u. s. w. gemeint. Alles, was wir über die beiden Begriffe sagen können, ist, dass sie vielleicht in einer dieser Beziehungen stehen können. Unser Grund für dieses modale Urteil ist der, dass sie beide in der Erfahrung tatsächlich zusammengefunden worden sind. Oder das Urteil beruht auf einer Untersuchung der Begriffe, wobei wir finden, dass das Subjekt solcher Natur ist, dass, wenn es in seine Arten oder Unterarten zerteilt wird, das Prädikat von einer oder mehreren derselben ausgesagt werden muss. Was also wahr ist, ist nicht „Einige S sind P“,

[1]) Es ist wahrscheinlich, dass wir Aristoteles als den Begründer beider ansehen müssen; und vielleicht können wir so seine etwas rätselhafte Trennung zwischen dem demonstrativen und dem dialektischen Syllogismus erklären.

sondern „Alle S e sind P".[1]) Mit andern Worten: wir haben die Behauptung einer notwendigen Verbindung zwischen den beiden Begriffen. In gleicher Weise ist das, was das allgemeine Urteil wirklich bedeutet, insofern es von dem Besonderen verschieden, da es ja wirklich generell und nicht nur eine Sammlung von Begebenheiten ist, die Behauptung nicht eines zufälligen Zusammentreffens zwischen dem Prädikat und allen Gliedern oder (mit einem Fachausdruck) der vollständigen Extension oder dem empirischen Umfang des Subjekts, sondern einer notwendigen Beziehung zwischen dem Inhalt des Subjekts und dem des Prädikats. Nun ist das Ziel der Methodologie einfach das, Regeln aufzustellen, die es uns ermöglichen, unser unvollkommenes Wissen durch ein vollkommeneres zu ersetzen, d. h. uns zu lehren, wie wir vorgehen müssen, um einerseits zu erklären, was in dem schon vorhandenen Wissen eingeschlossen ist und andererseits notwendige Urteile, die in der Form von allgemeinen ausgedrückt werden können, an die Stelle von problematischen und zufälligen, die die Form von besondern haben können, zu setzen. So können wir, wenn auch die gewöhnliche Einteilung der Urteile unter dem Gesichtspunkt der Quantität aus formalen Gründen verworfen werden muss, die wichtige Stellung verstehen, die sie infolge ihrer methodologischen Bedeutung in der nacharistotelischen Logik einnahm.

Nun war der Schlussstein der metaphysischen Deduktion der Kategorien die Identität der Funktion des Verstandes, „welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit giebt, mit derjenigen, die der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit giebt".[2]) Aber in dem Falle der Quantität wenigstens muss die Deduktion wertlos sein, weil die Einteilung der Urteile in der formalen Logik, in der sie begründet wurde, nicht einer Untersuchung der Urteile als solchen und um ihretwillen, sondern ausserhalb liegenden methodologischen Betrachtungen, die nicht an den Charakter des Urteils selbst herankommen, zu verdanken sind.

---

[1]) Z. B. eine Prüfung in all dem, was im Dreieck enthalten ist, zeigt uns, dass „einige Dreiecke gleichwinklig sind", d. h. „alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig".

[2]) A 79, B § 10.

b) Transscendentale und sachliche Deduktion.

Können wir anstatt dieses vergeblichen Versuchs einer Ableitung der Kategorie der Quantität nicht aus einer Prüfung der „Kritik der reinen Vernunft" eine solche bekommen, die mit dem ganzen Geist, in dem die kritische Philosophie zu Stande kam, mehr in Einklang steht? Indem wir die Frage der Ordnung der Kategorien besprachen, deuteten wir schon an, dass dies möglich ist. Unsere Aufgabe wäre also, zu zeigen, wie nach Kant die Quantität eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und in der Synthesierung des Gegebenen gemäss der synthetischen Einheit der Apperzeption vorausgesetzt ist. Wenn wir, wie gesagt, auf das wirkliche statt auf das scheinbare Motiv achten, das der Einteilung der Kategorien zu Grunde liegt, so finden wir, dass „die Kategorie der Grösse, die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt ist".[1]) Die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Kategorie ist zu beweisen. Aber hier wie an andern Stellen, wo Kant das Wort gebraucht, ist unter Möglichkeit nicht reine Widerspruchslosigkeit gemeint. Bei der Prüfung der Möglichkeit der Mathematik z. B. ist Kant nicht bestrebt zu zeigen, dass diese Wissenschaft ein vollkommen widerspruchsloses System ist, das Ergebnis der Verstandeskonstruktion im Raum und der Zeit — denn als solches könnte es wohl auch wie die Metaphysik, ein eben solches apriorisches System, eine reine Sammlung von Hirngespinsten sein —, sondern dass diese apriorische Wissenschaft für unsere Erfahrung Gültigkeit hat. Ebenso muss er hier die Anwendbarkeit der Quantität auf die Erfahrung beweisen oder mit andern Worten ihre reale Bedeutung bestimmen.[2]) Können wir daher beweisen, dass die Synthesis des

---

[1]) B 162.

[2]) Vgl. B 300. „Wir können keine einzige derselben [der Kategorien] real definieren, d. i. die Möglichkeit ihres Objektes verständlich machen, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche als ihre einzigen Gegenstände sie eingeschränkt sein müssen: weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. h. Beziehung aufs Objekt wegfällt, und man durch kein Beispiel fasslich machen kann, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sei. Den Begriff der Grösse überhaupt kann niemand erklären als etwa so, dass sie die Bestimmung eines Dinges sei, dadurch, wievielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben."

Mannigfaltigen gemäss der Kategorie der Quantität eine der Bedingungen (nicht in psychologischem, sondern in logischem und sachlichem Sinne) ist, welche eine objektive Erfahrung für ein Individuum möglich macht, dessen Wissensmaterie zu ihm in der Gestalt aufeinanderfolgender Empfindungseinheiten — wir könnten fast Empfindungsatome sagen — kommt, zwischen deren Inhalten, in ihrem Charakter als Empfindungselementen, gar keine notwendige sachliche Verbindung besteht? Die Ästhetik hat festgestellt, dass Raum und Zeit die notwendige und apriorische Voraussetzung (logisch und formal) aller menschlichen Erfahrung ist; alle Erscheinungen sind ihnen unterworfen. Die Möglichkeit einer objektiven Erfahrung, d. h. einer solchen, die Anspruch auf Gültigkeit für alle Menschen machen kann, setzt infolgedessen die wirkliche Gegenwart im Bewusstsein einer Vorstellung von Raum und Zeit als eine Bedingung voraus, einer Vorstellung, die eine ähnliche Objektivität beanspruchen kann. Könnten nun reiner Raum und reine Zeit selbst Objekte der Wahrnehmung sein, dann könnten unsere Schwierigkeiten leichter gelöst werden, da wir einfach, z. B. die konkreten Raumbilder, die wir nach den Gesetzen der subjektiven Gedankenverbindungen erhielten, mit unserer Vorstellung von dem reinen Raum zu vergleichen brauchten, und deren Übereinstimmung würde, da diese Vorstellung für alle dieselbe ist, uns die objektive Gültigkeit gewährleisten, die wir suchten. Aber leider sind für die Möglichkeit einer solchen bequemen Lösung weder reiner Raum noch reine Zeit, wie wir schon des öftern zu zeigen Gelegenheit hatten, selbst fähig, wahrgenommen zu werden. Sie werden uns nicht gegeben in dem Sinne, dem empirischen Bewusstsein vor aller Erfahrung gegenwärtig zu sein. Die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder einer bestimmten Zeit müssen vielmehr erzeugt werden durch die Synthesis oder Zusammenstellung der verschiedenen unverbundenen konkreten Vorstellungen des Mannigfaltigen, die der Zeit nach primär sind. Aber eine subjektive Synthesis nach den Gesetzen der Association genügt nicht zur objektiven Gültigkeit, wenn sie auch subjektiv notwendig sein mag -- ein Punkt, den Kant nicht untersucht, da er zur Psychologie nicht zur Epistemologie gehört, mit der allein er in der „Kritik" zu tun hat.[1]) Auf Grund einer

[1]) Wir müssen immer beachten, dass Epistemologie nicht Psychologie der Gegenstand von Kants Untersuchung ist, dass er es folglich hier z. B. nicht mit dem psychischen Ursprung und Entwicklung von Raum- und

solchen subjektiven Verbindung, die durch Gewohnheit oder sonstwie eingeführt sein mag, haben wir kein Recht, für unsere Vorstellung objektive Gültigkeit zu beanspruchen. Die Schwierigkeit erhebt sich fast aus denselben Ursachen, wie die betreffs des Anspruchs der Zeitordnung unserer Vorstellungsinhalte auf objektive Gültigkeit, die ich schon berührt habe (s. o. Einleitung) und die Lösung ist in derselben Weise zu finden. Wir können nur Objektivität für unsere Raum- und Zeitbilder der reinen Anschauung nach beanspruchen, wenn die Synthesis des Mannigfaltigen, so weit sie den Inhalt betrifft, nach einer apriorischen und notwendigen Regel des Verstandes stattfinden kann. Was diese Regel immer sein mag, sie hat es nur mit der Anschauungsseite unserer Vorstellung zu tun, nicht, wie in dem erwähnten Falle, mit der Verbindung und Anordnung der Inhalte im Raum und Zeit. Nun sind Raum und Zeit, die reinen apriorischen Formen der Sinneserfahrung, durchaus gleichartig.[1]) Die Regel, die wir suchen, ist also die, welche die Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen regelt. „Nun aber ist das Bewusstsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Grösse. . . . Die Erscheinungen sind insgesamt Grössen und zwar extensive Grössen, weil sie als Anschauungen im Raum oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden.“[2])

c) Momente der Kategorie der extensiven Quantität.

So sehen wir, dass die (extensive) Quantität, die Kategorie der Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen in den Erscheinungen, eine notwendige Bedingung dafür ist, dass das Subjekt Raum und Zeit ob-

Zeitvorstellungen zu tun hat. Vgl. Windelband, „Geschichte der neueren Philosophie“, II, S. 59, 60.

[1]) Selbst wenn dies nicht als eine apriorische Notwendigkeit und als selbstverständlich zugegeben wäre, so könnte man entgegnen, dass der Anspruch auf Objektivität für unsere Weltvorstellungen in Bezug auf ihre „Anschauungsseite“ nur durch die Annahme gerechtfertigt werde, dass jeder von seinem Standpunkt aus das gegebene Mannigfaltige, so weit diese Anschauung in Betracht kam, in derselben Weise verknüpfte, mit andern Worten: die Kategorie des Gleichartigen anwendete in der Annahme, dass Raum und Zeit gleichartig seien. Die Gleichartigkeit wäre daher eine notwendige Voraussetzung den Anspruch auf objektive Gültigkeit zu rechtfertigen. Für die Bedeutung dieser Auseinandersetzung siehe unten.

[2]) B 202, 203. Vgl. B 154—156.

jektiv vorstelle, mit denen, wie die Ästhetik gezeigt hat, alle Erfahrung übereinstimmen muss. Wir wollen nun untersuchen, welches die Momente dieser Kategorie sind, und was in ihrer Anwendung enthalten ist. Ihre Funktion ist, wie wir gesehen haben, das mannigfaltige Gleichartige zu verknüpfen, es ist daher darin eingeschlossen, dass die Elemente, die zu objektiver Einheit verbunden werden, als vollkommen gleich angesehen werden; d. h. von jeder Verschiedenheit im Inhalt müssen wir absehen, und nur auf die Ähnlichkeit achten, die zwischen ihnen besteht. Aber wenn das geschieht, so ist es schwer zu verstehen, wie wir unter Beschränkung auf reine Begriffe die Vielheit erhalten können, die auch ein Erfordernis für die Anwendung der Quantität ist. „Es lässt sich gar nicht aus blossen Begriffen einsehen, wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei, d. i. eine Grösse sein kann.“[1]) „Wenn uns ein Gegenstand mehrmals, jedesmal aber mit eben denselben inneren Bestimmungen (qualitas und quantitas) dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur ein Ding (numerica identitas), ist er aber Erscheinung, so kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern so sehr auch in Ansehung derselben alles einerlei sein mag, ist doch die Verschiedenheit der Örter dieser Erscheinungen zu gleicher Zeit ein genügsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (des Sinnes) selbst. . . . Denn ein Teil des Raumes, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch ausser ihm, und eben dadurch ein vom erstern verschiedener Teil, der zu ihm hinzukommt, um einen grössern Raum auszumachen; und dieses muss daher von allem, was in der mancherlei Stellen des Raumes zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonst auch ähnlich und gleich sein mag.“[2]) Wir finden somit hier, wie an vielen andern Stellen der Kritik, dass Kant gegen den rationalistischen Monismus der Leibniz-Wolffschen Schule auf seinem Dualismus der Sinnlichkeit und des Verstandes besteht, als dem einzigen Mittel der Lösung dessen, was für die reine Vernunft als Antinomien oder selbst als Widersprüche erscheinen muss. Der Raum, die reine Form aller äusseren Sinneserfahrung, versieht uns mit den notwendigen Lösungsmitteln.

---

[1]) B 288.

[2]) A 263, 262, B 319, 320. Vgl. B 328.

Aus diesen Betrachtungen werden die drei „Momente“ der Kategorie der Quantität klar werden. Zunächst stehen die Elemente oder die zuverknüpfenden gleichen Einheiten. Diese sind indessen nicht allein, sondern es sind viele zusammen, und das giebt uns das zweite Moment. Obwohl es viele sind, so werden sie nicht als verbindungs- und beziehungslos zu einander gedacht, d. h. sie sind nicht als ein blosses Mannigfaltiges gedacht, sondern sie werden zusammengefasst in die Einheit eines geschlossenen Ganzen. Dies entspricht der Dreiteilung unter Quantität bei Kant in Einheit, Vielheit und Totalität. Die Beziehung, die zwischen den Gliedern jeder Trilogie besteht, wird auch klar, indem nämlich die dritte aus der Kombination der beiden andern entsteht, „so ist die Allheit nichts anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet“.[1]) Aber die Tatsache, dass wir eine Vielheit von Einheiten haben, bedeutet nicht, dass wir sie synthesiert haben in eine Einheit, um so eine Totalität aus ihnen zu machen; das ist weder in der Vorstellung der Einheiten als solchen noch in der ihrer Vielheit der Fall, sondern erfordert einen besonderen Actus des Verstandes.[2]) Sollten wir Hegels Ausdrucksweise benutzen, so würden wir sagen, dass die Wahrheit weder in der blossen Einheit noch in der Vielheit unverbundener Einheiten, sondern in der Totalität besteht, in welcher diese Vielheit als eine Einheit angesehen wird. Dass dies in gewissem Grade auch Kants Meinung entspricht, ist wahrscheinlich. Das absolute Einfache kann nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein.[3]) Und weder im Raum noch in der Zeit, „diesen ursprünglichen Quanta aller unserer Anschauungen,“[4]) kann der geringste Teil wahrgenommen werden; jede Einheit ist selbst eine Vielheit und Allheit geringerer Einheiten. Die Zahl, das Schema reiner Quantität[5]) gehört zur Kategorie der Totalität;[6]) und es

---

[1]) B § 11, S. 110—110.

[2]) Vgl. B 11. „Man denke aber ja nicht, dass darum die dritte Kategorie ein blos abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung des ersten und zweiten um den dritten hervorzubringen, erfordert einen besondern Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten, ausgeübt wird. So ist der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen).“

[3]) Vgl. A 772, B 800.

[4]) A 410, B 438.

[5]) A 142, B 182.

[6]) B 111.

ist in dieser Beziehung klar, dass im Falle der Zahl weder die Einheit als eine reine Einheit, noch eine Vielheit von solchen, sofern sie unverbunden sind, als Ruheplatz für unsern Geist angesehen werden können. Freilich scheinen wir im Falle der Vorstellung des Unendlichen, wie Kant meint, die Gegenwart von Einheit und Vielheit, ohne Totalität zu haben;[1]) das ist aber kein wirkliches Vorstellen oder Wissen, sondern eher die Art eines Irrlichtes. Dieses Zuschreiben eines nur relativen Charakters scheint für die drei Momente der Quantitätskategorie eine starke Stütze aus der Betrachtung der alternativen Titel zu erhalten, die in den „Prolegomena“[2]) als Einheit (das Mass), Vielheit (die Grösse), Allheit (das Ganze) gegeben sind. Hier ist die Einheit nicht länger als etwas bezeichnet, das für sich allein genommen von Bedeutung und Wert ist, sondern sie wird als eine Masseinheit mit bestimmter und ausdrücklicher Beziehung zu dem Ganzen angesehen, in dem es so und so oft Mal enthalten ist, und das so gemessen wird. Ich mache in diesem Zusammenhange darauf aufmerksam, dass, während unter Relation und Modalität jede Kategorie einen Grundsatz bestimmt, im Falle der Quantität — und dasselbe gilt für Quantität — wir nur einen Grundsatz für alle drei Glieder haben. Dies scheint zu beweisen, dass, obwohl im Falle von Relation und Modalität die Tatsache besteht,[3]) dass das dritte Glied aus einer Vereinigung der beiden andern hervorgeht, doch jedes mehr relative Unabhängigkeit hat als die Momente der Kategorie der Quantität. Das steht im Einklang mit einer andern Eigentümlichkeit in Kants Art der Exposition und erklärt, wie es kommt, dass ein Beziehen (z. B. beim Erklären einiger seiner Lehren, wie der von der Unmöglichkeit, dass die Kategorien in sich ausserhalb ihrer Anwendung auf das Gegebene Bedeutung haben) nicht zur Quantität, Qualität, Relation u. s. w., sondern zu der Quantität, Qualität, Substanz, Ursache und Gemeinsamkeit u. s. w. stattfindet.[4])

d) Erklärung einer anscheinenden Anomalie in der metaphysischen Deduktion.

Wir sind jetzt also auch in der Lage, zu erklären, was bei dem ersten Anblick eine Anomalie in seiner metaphysischen De-

[1]) B 111.
[2]) § 21.
[3]) B 111.
[4]) Vgl. B 288, 291—293. A 241—243, B 300—302 u. s. w.

duktion zu sein scheint, was auch tatsächlich eine solche wäre, wenn die metaphysische Deduktion den wirklichen Ideengang Kants in dieser Hinsicht darstellte, nämlich, dass wir bei der Einteilung der Urteile in Allgemeine, Besondere und Einzelne nicht, wie man erwarten sollte, Totalität, Vielheit und Einheit, sondern eine Umkehrung dieser Ordnung finden; so entspricht Totalität nicht dem Allgemeinen, sondern dem Einzelnen, und die Einheit nicht dem Einzelnen, sondern dem Allgemeinen. Diese Anordnung von Urteilen und von entsprechenden oder „abgeleiteten" Kategorien erscheint nicht nur in der ersten Ausgabe der „Kritik", sondern auch in der zweiten und in den „Prolegomena".[1]) Sie ist daher nicht einem blossen Versehen oder Zufall zuzuschreiben. Der Unterschied in den Urteilen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einheit, so weit blosse Quantität in Betracht kommt, ist ein reiner Unterschied in der Zahl oder Anzahl, und wären die Kategorien auch nur reine Ausdrücke der Zahl oder Anzahl, so könnten wir natürlich erwarten, dass aus dem Allgemeinen Totalität entstehen sollte und Einheit aus dem Einzelnen. Aber die Kategorien der Quantität drücken keine Unterscheidung der Zahl aus, sondern die notwendigen Momente der Gedankenform, nach der wir das mannigfaltige Gleichartige verbinden. Die Zahl ist, wie wir später sehen werden, der Anwendung dieser ganzen Kategorie, deren Momente Einheit, Vielheit und Allheit sind, auf gewisse Bedingungen der Sinneswahrnehmung zu verdanken, und ist daher nicht selbst das reine Gedankenelement. Nun giebt uns das allgemeine Urteil nicht die Totalität als Kategorie, weil das, was es betont, der allgemeine Begriff ist, der die gleichartigen Einheiten ermöglicht oder symbolisiert. Indem das Besondere, nicht die Einheit oder das Allgemeine und Zusammenfassende in dem Begriff betont, sondern die Individuen in ihrer Getrenntheit, auf die aufmerksam zu machen die einzige Aufgabe des Begriffes hier ist, verleiht es dem Elemente der Diskontinuität oder Vielheit Ausdruck. Wir brauchen auch über die Vertretung des einzelnen Urteils durch die Totalität nicht überrascht zu sein, da wir sehen, dass diese selbst eine Einheit nicht ein Mannigfaltiges ist. Eine der Hauptunterscheidungsmerkmale der Totalität ist ihre Bestimmtheit, aber bezüglich der Quantität ist das wirklich allgemeine Urteil vollkommen unbestimmt.

[1]) Vgl. A 70 und 80, B 95 und 106. Proleg. § 21. Ebenso § 39, Anmerk., wo er, obwohl er die Ordnung der Glieder der Qualität (für einen bestimmten Zweck) umstellt, die der Quantität unberührt lässt.

der Umfang des Subjektbegriffs ist von dem formal-logischen Standpunkt aus unendlich. Von den drei Arten des Urteils ist das Einzelne allein quantitativ bestimmt. (Vgl. auch unten die betreffende Stelle über Hegel.)

Die Kategorie der Quantität ist so die Gedankenform der Zusammensetzung des Gleichartigen in dem Gegebenen. Bei näherer Untersuchung zeigt sich, dass sie drei Momente oder unselbständige Elemente enthält, die die bezüglichen Seiten der Gleichartigkeit der Einheiten (die, wie wir sehen werden, Hegels Attraktion, Kontinuität oder Einheit entspricht), ihrer Vielheit (die in Hegel durch Repulsion, Diskretion oder Anzahl vertreten ist) und der Einheit dieser Beiden oder Totalität (bei Hegel Grenze oder Zahl), die alle drei in der Synthesis des Gleichartigen tätig sind. Diese Kategorie wird durch den Nachweis ihrer Notwendigkeit für die Möglichkeit der Erfahrung gerechtfertigt — mit Bezug auf die sie allein Bedeutung hat. Aber ihre Funktion der Ermöglichung der Erfahrung wird wie die jeder anderen Kategorie unbewusst verrichtet, da sie zum Bewusstsein nur in der „kritischen" Prüfung dessen, was in der Erfahrung steckt, kommt. Aber ausserdem hat sie eine bewusste Anwendung, deren objektive Gültigkeit indessen auf der Tatsache beruht, von der wir gerade gesprochen haben, dass sie eine der Voraussetzungen zu der Möglichkeit der Erfahrung ist.

4. Mathematik und Anwendung der Quantität auf Raum und Zeit.

a) Mathematik im Allgemeinen.

Die Mathematik ist die Wissenschaft von der bewussten Anwendung der Quantitätskategorie. „Das reine Bild aller Grössen (quantorum) vor dem äusseren Sinne ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Grösse (quantitatis) als eines Begriffes des Verstandes ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einen zu Einem (gleichartigen) zusammenbefasst." [1]) „Aber im Raume eine Anschauung a priori zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu teilen (Dauer) oder blos das Allgemeine der Synthesis von Einem und Demselben in der Zeit und im Raume, und die daraus ent-

[1]) A 141, B 182.

springende Grösse einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäft durch Konstruktion der Begriffe und heisst mathematisch.“ [1]) Wir müssen nun daher Kants Behandlung der Mathematik mit ihren verwandten Begriffen betrachten.

Descartes[2]) hat im Gegensatz zu dem spätern scholastischen Missbrauch des Syllogismus den Unterschied, der zwischen diesem und dem mathematischen Verfahren besteht, gesehen. Es war ihm klar, dass mittelst des reinen Syllogismus wir nie zu neuem Wissen kommen können, sondern nur zu einer Erklärung des schon vorhandenen. Er schlug daher vor, für diese unfruchtbare Methode eine solche zu setzen, die in einer andern Sphäre bereits ihre Fruchtbarkeit bewiesen hatte; er wollte den syllogistischen durch geometrischen Beweis ersetzen. Der Unterschied zwischen diesen beiden Methoden war in Descartes Augen scheinbar der, dass wir in dem letztern für jeden neuen wirklichen Schritt vorwärts, uns an neue (intellektuelle) Anschauung unmittelbar klarer Wahrheit wenden. Diese Andeutung wurde indessen nicht ausgeführt, selbst nicht durch jene seiner Anhänger, die seine Methode des Beweisens „more gemetrico“ bis zum äussersten führten. Es war Kant vorbehalten, das Wesen der Unterscheidung zwischen dem synthetischen Verfahren der Mathematik und dem rein analytischen Charakter des syllogistischen Verfahrens klar zu machen. Wie Descarte sah er ein, dass durch die syllogistische Methode allein neues Wissen nicht erhalten werden konnte, sondern nur eine genauere Erklärung des alten. Urteile sind entweder analytisch oder synthetisch. Im erstern Falle haben wir im Prädikat nur eines der Attribute, das eine Zergliederung des Subjektbegriffs als schon darinsteckend erweist; das Urteil giebt uns daher kein neues Wissen zu dem, das schon vorhanden war, als wir mit dem Subjektbegriff und seiner Bedeutung bekannt wurden. Im synthetischen Urteile dagegen enthält das Prädikat etwas, das keine blosse Zergliederung des Subjekts als darinsteckend erweisen kann. Die Erfahrung ist in den meisten Fällen unsere Rechtfertigung dafür, dass wir dem Subjekte ein ihm fremdes Attribut zuschreiben. Aber es giebt Urteile, die synthetisch sind, und die zu gleicher Zeit Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit beanspruchen, die kein einfaches Sichberufen auf irgend eine Erfahrung rechtfertigen kann, Urteile die

[1]) A 724, B 752.
[2]) Discours de la Methode.

nicht nur in den in unserer Erfahrung vorgekommenen und beachteten Fällen Anspruch auf Gültigkeit erheben, sondern auch in Fällen, die nicht beachtet werden können, da sie in der Zukunft wie in der Vergangenheit vorkommen. Dies sind Urteile für die nicht nur keine Ausnahmen vorgekommen sind, sondern für die keine Ausnahme vorkommen kann. Zu ihnen gehören u. a. die mathematischen Urteile.

Die Mathematik macht also, so weit die Art des Fortschreitens in Betracht kommt, vom Syllogismus vollen Gebrauch. Aber trotzdem leitet die Mathematik doch nicht von ihm ihre Fruchtbarkeit und das, was sie charakteristisch von den andern deduktiven Disziplinen trennt, ab. Der Fortschritt in der Mathematik und die Notwendigkeit und Apriorität der mathematischen Sätze beruht darauf, dass wir bei jedem neuen Schritt von neuem uns an die Sinnesanschauung wenden, allerdings nicht an die empirische Anschauung, denn diese könnte uns nicht mit allgemeinen und notwendigen Urteilen versehen, sondern an die reinen Anschauungen und apriorischen Formen von Raum und Zeit. Während so die blosse Zergliederung eines Begriffes uns nicht zu neuem Wissen führen kann, „so gelangt die Mathematik durch eine Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage".[1])

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf dem eigentlichen Charakter „ihrer Definitionen, Axiomen und Demonstrationen".[2]) Bei der Beschäftigung mit empirischen Begriffen könnten wir wohl zufrieden sein, wenn wir als das Ergebnis langer und mühevoller Untersuchung in einigen Fällen das Glück haben, auch nur einigermassen befriedigende Definitionen aufstellen zu können. Wir müssen uns aber häufiger mit einigen charakteristischen Merkmalen begnügen, die unserem Zwecke, unsere Begriffe mehr oder weniger scharf von andern zu trennen, dienen können. Philosophisches und empirisches Wissen sollte zufrieden sein, wenn es anstatt mit Definitionen zu beginnen, damit enden kann. Selbst solche apriorische Begriffe wie Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit u. s. f. sind einer wirklichen Definition genau genommen, nicht fähig. Die Adäquatheit des Begriffes mit dem Gedankenbestand kann angenommen, aber nicht apodiktisch bewiesen werden.[3]) Die einzigen Be-

[1]) A 716, B 744. Vgl. A 718, 719, B 746, 747.
[2]) A 728, B 754.
[3]) Vgl. A 729, B 757.

griffe, die wirklich genauer Definition fähig sind, sind jene, die wir selbst willkürlich zusammenstellen. Wir können in diesem Falle sicher sein, dass der Begriff nichts mehr enthält, als das was wir bemerken, denn was in ihm ist, haben wir ja selbst hineingebracht. Aber in den meisten Fällen sind solche Begriffe blosse Hirngespinste, die auf Wirklichkeit keinen Anspruch machen können. Die Eigentümlichkeit der mathematischen Definitionen aber ist, dass sie, obwohl sie in dem Sinne willkürlich, den wir gerade erwähnt haben, und somit geeignet sind, mit absoluter Genauigkeit bekannt zu sein, in der reinen Anschauung doch sich konstruieren lassen, d. h. wir sind im Stande die korrespondierende Anschauung a priori darzustellen. Der Vorteil, den daher die mathematischen Begriffe vor allen andern in Bezug auf Definition bieten, ist der, dass sie, wenn sie auch das Ergebnis einer willkürlichen Synthesis sind, doch in der Anschauung konstruiert werden können. Die Definition ist genau bekannt und zugleich seinem Objekt adäquat, weil dieses von ihr abhängt, nicht umgekehrt.[1]) Nicht jeder apriorische Begriff ist indessen so im Stande, in der reinen Anschauung (nämlich im Raum und der Zeit, diesen beiden ursprünglichen Quanta aller unserer Anschauung) konstruiert zu werden, sondern nur quantitative. „Also diejenigen, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeinten, dass sie von jener sagten, sie habe blos die Qualität, diese aber nur die Quantität zum Objekte, haben die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntnis ist lediglich die Ursache, dass diese auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Grössen lässt sich konstruieren, d. h. a priori in der Anschauung darlegen, Qualitäten aber lassen sich in keiner andern als empirischer Anschauung darstellen.“[2]) Die Beziehung auf die reine Anschauung giebt die Möglichkeit mathematischer Axiome, d. h. von Urteilen, die unmittelbar evident, notwendig und a priori sind, da sie in keiner Weise von der Anzahl von Malen abhängen, die sie als in der Erfahrung erweislich gezeigt hätten, und doch zu gleicher Zeit synthetisch, da sie nämlich nicht der analytischen Zergliederung des Subjektbegriffs zu verdanken sind. In Sätzen wie $7 + 5 = 12$ und eine Gerade ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten, enthält das

---

[1]) A 729, B 757.
[2]) A 714, B 742.

Prädikat etwas **neues**, das nicht in dem Subjekt enthalten ist, und doch machen sie Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeinheit, die keine Erfahrung bestätigen kann. Aber wir wollen sie in der reinen Anschauung konstruieren und ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit wird sofort klar. Wir haben schon gesehen, dass dasselbe Sichwenden an die Anschauung für jedes neue Wissen die Art der Demonstration der Mathematik wesentlich charakterisiert.

b) Realität der Mathematik.

Die Mathematik als ein a priori und mit sich selbst übereinstimmendes System ist somit erklärt. Aber sofort muss die Frage auftauchen, woher kommt ihre objektive Gültigkeit? Ihr Anspruch ein widerspruchsloses System zu sein verursacht keine besondere Schwierigkeit; geeignete Vorsicht in unserm Vorgehen wird das gewährleisten. Dass sie nicht darin besteht, die immerselben Gedanken in allen möglichen Permutationen zu behandeln, sondern dass sie immer neues Material hat, das wird durch das beständige Sichwenden an die Anschauung genügend garantiert. Aber all dies zugegeben wird sich doch die Frage ergeben, wie können wir für diese Wissenschaft objektive Gültigkeit beanspruchen, eine Wissenschaft die von willkürlichen Definitionen und Konstruktionen ausgeht, ihre Axiome und den Fortschritt in ihrer Demonstration nicht durch ein Sichwenden an die Erfahrung, sondern an etwas, das selbst nur eine apriorische Form des Geistes ist? Wenn wir nicht eine genügende Antwort hierfür finden können, kann uns die blosse Widerspruchslosigkeit der Mathematik nicht viel Befriedigung gewähren, da Niemand unsere Fähigkeit, soviele widerspruchslose Systeme zu errichten, wie wir wollen, die indessen auf nichts weiter Anspruch machen können, als Hirngespinste zu sein, bezweifeln kann. Wäre die Widerspruchslosigkeit ein genügender Beweis, so wäre ja selbst die Metaphysik des Übersinnlichen sehr leicht möglich. Wenn Kant daher die Bedingungen für die Möglichkeit der Mathematik untersucht, so ist es ihm nicht darum zu tun, dass diese als ein blosses widerspruchsloses System aufgestellt werden kann — das würde ihm kaum des Beweisens wert oder auch nur notwendig gewesen sein. Er wünscht zu beweisen, dass das System der Mathematik, wenn es so ist, wie wir es beschrieben haben, auf Konstruktionen in den reinen Anschauungen beruhend, gemäss der Quantitätskategorie,

für unsere gewöhnliche Erfahrungswelt gültig ist.[1]) Er denkt, dass er das in hohem Grade vollbracht hat, wenn er gezeigt hat, dass Raum und Zeit die apriorischen Formen aller Sinneswahrnehmungen sind, der äusseren wie der inneren, und darum aller Erfahrung. Infolgedessen muss jedes Urteil, das für die Konstruktion in diesen apriorischen Formen gültig ist, gleichfalls für alle menschliche Erfahrung gültig sein, und kann von ihr nicht geleugnet werden.

Die Ästhetik giebt nur eine der Bedingungen, die Mathematik möglich machen. Es ist klar, dass der Verstand auch nötig ist, da die Konstruktionen in der Anschauung, mit denen wir zu tun haben, nach Begriffen stattfinden.[2]) Aber selbst abgesehen davon, wie es bei der Behandlung der Beziehung der Ästhetik und der Logik klar gemacht worden ist, ist die Tätigkeit des Verstandes für die wirkliche objektive Darstellung von Raum und Zeit im empirischen Bewusstsein notwendig. Mathematische Axiome und Methoden der Definitionen und Demonstrationen sind gültig, weil die Prinzipien, auf den sie beruhen, zugleich die Prinzipien sind, die für die Erklärung der Möglichkeit unserer gewöhnlichen sogenannten Sinneserfahrung notwendig sind. Wir haben schon gesehen, wie eine Betrachtung der logischen Voraussetzungen der aktuellen empirischen Darstellung von objektivem Raum und Zeit in einem Bewusstsein, dessen Erkenntnismaterie nach Kants Annahme, der dabei Humes Sensationspsychologie folgte, in der halbatomischen Weise zu ihm kommt, uns zu einer Niederlegung des Grundsatzes führte, dass „alle Anschauungen extensive Quantitäten sind". „Dieser Grundsatz ist es allein, welche die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision

---

[1]) Vgl. B 147. A 156, B 195. A 159—160, B 199. **A 223—224, B 271.** A 159—166, B 299. Auch A 157, B 196. „Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles a priori in synthetischen Urteilen erkennen, so dass wir wirklich hierzu gar keiner Erfahrung bedürfen; so würde doch dieses Erkenntnis gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zu äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen; daher sich jene reine synthetische Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen, und darauf allein die objektive Gültigkeit ihrer Synthesis gründen." Vgl. auch Proleg. § 13, Anmerk. 1.

[2]) Vgl. u. a. Proleg. § 20, letzter Absatz.

auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht. . . . Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Formen aller Anschauung ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstände derselben möglich macht, und was die Mathematik in reinem Gebrauch von jener beweist, das gilt auch notwendig von dieser." [1])

c) Geometrie.

Wenden wir uns nun zu den besonderen mathematischen Disziplinen, von denen Kant handelt — und sie sind an Zahl sehr beschränkt — und betrachten wir zunächst den Fall der Geometrie. Während diese zusammen mit den andern Zweigen der Mathematik, nur weil sie mit dem Grundsatz des Widerspruchs in Einklang stand, als aus ihm abgeleitet angesehen wird, könnte sich für ihre Gültigkeit keine ernstliche Schwierigkeit erheben. Aber unmittelbar nachdem ihre eigentliche Natur erkannt wurde, erhob sich natürlich die Notwendigkeit einer Rechtfertigung. Diese Notwendigkeit glaubt Kant selbst durch seine Lehre von der Apriorität einerseits des Raumes, als der notwendigen Form aller äusseren Sinneswahrnehmung, und andererseits der Kategorie des Synthesis des Gleichartigen, nämlich der Quantität, der gemäss Konstruktionen in Raum und Zeit gemacht worden sind, befriedigt zu haben. „Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raum gemäss sein dürfen, müssen wegfallen." [2]) „Die Vorstellung eines bestimmten Raumes ist möglich nur durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewusstsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen", [3]) so dass die Wahrnehmung eines Gegenstandes des äusseren Sinnes nur durch die synthetische Tätigkeit der Kategorie der Quantität gerechtfertigt werden kann. „Auf diese successive Synthesis der produktiven Einbildungskraft (von Raumteilen zu Raumteilen), in der Erzeugung der Gestalten, gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung a priori aus-

[1]) A 165, B 206.
[2]) A 165, B 206.
[3]) B 202.

drücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äusseren Erscheinung zu Stande kommen kann."[1])

Nichteuklidische Geometrie.

Seit Kants Zeit soll die Entwicklung der sogenannten nichteuklidischen Geometrie die Unzulänglichkeit dieser Beweisführung gezeigt haben, ebenso wie die Unmöglichkeit eines Beweises von der Notwendigkeit der gewöhnlichen Geometrie. Die euklidische Geometrie arbeitet immer unter gewissen Annahmen, die stets jedem Versuch, sie zu beweisen, widerstanden. Sie ist z. B. genötigt gewesen, entweder anzunehmen, dass die Winkel des Dreieckes zusammen gleich zwei Rechten seien oder dass durch denselben Punkt zu einer gegebenen Graden nur eine einzige Parallele gezogen werden kann. Nun hat es sich indessen gezeigt, dass wir verschiedene durchaus widerspruchslose Systeme entwickeln können, die auf Annahmen beruhen, die denen der gewöhnlichen Geometrie direkt widersprechen. So können wir den Raum uns denken, als ob er anstatt gleichartig zu sein, mit einem konstanten „Krümmungsmass" versehen sei, als ob er vier Dimensionen statt dreier besitze, als ob er so beschaffen sei, dass wird urch einen einzigen Punkt eine beliebige Anzahl Parallele zu einer gegebenen Linie ziehen können u. s. f. Wir finden weiter,

---

[1]) A 163, B 204. Vgl. A 223—224, B 271. „Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiss unabhängig); denn in der Tat können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenstand geben, d. h. ihn konstruieren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstand ist, so würde er doch immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich dass eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Dass nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äusseren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen: das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit kontinuierlicher Grössen, ja sogar der Grössen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen als formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar."

dass diese Annahmen uns zu keinem inneren Widerspruch führen.

Welche Wirkung hat dies alles auf die Kantische Lehre von der notwendigen Wahrheit der geometrischen Axiome und Urteile? Haben wir hier nicht eine klare Widerlegung? Doch glaube ich, dass Kant nicht schwer eine genügende Antwort finden würde. Er ist durch seine Lehre keineswegs gezwungen, die Möglichkeit der Aufstellung vollkommen widerspruchsloser Systeme zu leugnen, die auf Annahmen beruhen, die denen der gewöhnlichen Geometrie widersprechen. Aber sie haben für unsere Erfahrung keine Gültigkeit. Es liegt kein Widerspruch in der Annahme, dass mehr als eine Parallele durch irgend einen Punkt zu einer gegebenen Geraden gezogen werden kann, aber wir können uns davon keine Anschauung machen; ein solcher Begriff kann nicht konstruiert werden. Ähnlicher Weise ist es möglich, Wesen sich zu denken, die zu der Wahrnehmung eines Raumes in nur zwei Dimensionen im Stande sind, Wesen, die auf einer Sphäre leben, und für die folglich die Formeln der gewöhnlichen ebenen Geometrie keine Gültigkeit in ihrem täglichen Leben haben könnten, während jene der sphärischen Geometrie, auf einen Raum von zwei Dimensionen angewandt, in Kraft treten würden. Aber wieder kommt die Antwort vom Kantischen Standpunkt aus; solch eine Phantasie birgt freilich keinen inneren Widerspruch, aber unsere Anschauung ist dann nicht von solchem Charakter, und damit allein haben wir zu tun. Wie schon erwähnt, wollte Kant nicht so sehr die Möglichkeit eines Systems von Gründen und Folgen ohne innere Widersprüche beweisen, als die Gültigkeit eines a priori konstruierten Systems für unsere Erfahrung. Nun kann von allen erwähnten Systemen das von Euklid allein Anspruch auf eine solche Gültigkeit erheben, weil „der Raum, wie ihm sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir uns a priori in uns finden und die den Grund der Möglichkeit aller äusseren Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält“.[1]) Wir finden daher, dass „Erscheinungen notwendig und auf das präziseste mit den Sätzen des Geometers, die aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjektiven Grundlage aller äusseren Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst, zieht, zusammenstimmen müssen.[2])

[1]) Proleg. § 13, Anmerk. 1.

[2]) Ebendas.

Aber obwohl es mir scheint, dass die positiven Ergebnisse der nichteuklidischen Geometrie zum Angriff gegen die Kantische Lehre nicht benutzt werden können, solange diese nicht zeigen kann, dass ihre Begriffe in der Anschauung konstruiert werden können — und bis jetzt hat sie das nicht getan —, so kann man doch die Einwürfe von einem rein skeptischen Standpunkt aus nicht so leicht beseitigen. Man mag Kant zugeben, dass der Raum eine notwendige Bedingung aller äusseren Sinneswahrnehmung ist. Aber daraus folgt nicht unmittelbar, und ist auch an sich nicht unmittelbar klar, dass dieser Raum, der so eine notwendige Bedingung aller äusseren Wahrnehmung, der tatsächlich äussere Wahrnehmung selbst in ihrem allgemeinsten Sinne ist, mit dem Raum identisch ist, der der bewusst geschaute Gegenstand des Geometers ist. Der Raum, mit dem der Geometer zu tun hat, ist, so weit er ein Gegenstand des empirischen Bewusstseins ist, das Ergebnis eines Abstrahierens.[1] Er ist nicht der wirklich gegebene Raum der gewöhnlichen Erfahrung, der sozusagen mit einem Mannigfaltigen von heterogenen Gegenständen angefüllt ist. Da dem so ist, erhebt sich naturgemäss die Frage, wie das ja bei jedem Produkt des abstrahierenden Vermögens sein muss, wie weit er den Anspruch darauf machen kann, das Ursprüngliche, von dem er abgeleitet wurde, zu vertreten; wie weit die Möglichkeit des Irrtums ausgeschlossen ist. Kann nicht dieser einfache und gleichartige Raum von drei Dimensionen, mit dem sich die Geometrie beschäftigt, zu einem gewissen Grad das Ergebnis eines Idealisationsprozesses sein, bei dem bestimmte Züge, z. B. der der Gleichartigkeit, stärker als in unserer tatsächlichen Erfahrung betont wird — und kann nicht diese Übertreibung oder Idealisation den Axiomen und Beweisen der Geometrie einen postulatorischen Charakter geben, der mit der Apodicität und Notwendigkeit, die Kant ihnen zuschreibt, nicht ganz übereinstimmt?

Nur eine Art, aus der Schwierigkeit im Einklang mit dem Geist der Kantischen Philosophie herauszukommen, scheint mir übrig zu bleiben. Wir sahen oben, dass die reale Zeitordnung der Empfindungsinhalte, die alle nach einander wahrgenommen werden, objektiv nur bestimmt werden kann, wenn unsere Erfahrung kein blosser Haufe von Sinneseindrücken bildet, sondern ein organisches Ganze ist, bei dem die Stelle der Teile nach

[1]) B 43.

gewissen apriorischen Regeln und Grundsätzen bestimmt wird — nämlich jenen, die mit der Kategorie der Ursache und Wirkung verbunden sind. So kann man auch im vorliegenden Falle sagen, dass wir für unsere Raumvorstellungen nur in soweit objektive Gültigkeit beanspruchen können, als die Synthesis der verschiedenen Teile, aus denen sie gebildet worden sind, gemäss der Kategorie der Quantität stattgefunden hat, d. h. der Kategorie der Synthesis des mannigfaltig Gleichartigen.[1])

Aber in so weit wir die Zulässigkeit von Kants metaphysischer Deduktion seiner Kategorien verwerfen und sie durch einen Versuch ersetzen, die Gedankenformen mit Hülfe einer Untersuchung der Bedingungen zu finden, die für die Möglichkeit der Erfahrung notwendig sind, so scheint noch ein Einwurf gegen die Zulänglichkeit dieser Verfahrungsweise, sowohl im Falle der Quantität wie der Kausalität übrig zu bleiben. Selbst wenn wir zugeben, dass unsere Erfahrung, insofern sie auf Objektivität Anspruch macht, nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass gewisse Formen des Verstandes darin stecken, so scheint, wenn man beachtet, dass in der Errichtung des wirklichen Gebäudes der Erfahrung ihr Werk unbemerkt und bewusstlos getan wird, der Zweifel daran berechtigt zu sein, ob wir sie zu genauer und bewusster Formulierung bringen können. Ist es nicht wahrscheinlicher, dass das, was ich die wirklich tätigen Kategorien nennen kann, anthropomorphischern Charakters ist, als die gewissermassen künstlich gereinigten Grundsätze, die die

---

[1]) Vgl. B 202 ff., auch Proleg. § 20. „Zergliedert man alle seine synthetische Urteile, sofern sie objektiv gelten, so findet man, dass sie niemals aus blossen Anschauungen bestehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in einem Urteile verknüpft worden, sondern dass sie unmöglich sein würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogene Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter dem jene Begriffe subsumiert und so allererst in einem objektiv gültigen Urteile verknüpft worden. Selbst die Urteile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumiert werde, welcher gewiss keine blosse Anschauung ist, sondern lediglich im Verstand seinen Sitz hat und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urteile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, dass in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sei.“ Vgl. oben S. 56, Anmerk.

wissenschaftliche Postulate sind? So weit wir versuchen, den Formen des Verstandes bewusste Formulation zu geben, die bei der Herstellung unbewusst mitgewirkt haben, wie weit können wir da sicher sein, dass die beiden Reihen sich wirklich genau entsprechen? Eine gewisse und wahrscheinlich grosse Übereinstimmung wird freilich vorhanden sein, und ihr vielleicht verdanken wir die Tatsache, dass die gewöhnliche Geometrie sich in Bezug auf die Erfahrung als die Zweckmässigste erwiesen hat. Aber dies ist keine absolute Garantie für vollständige Identität. Auch scheint es nicht durchaus ausgeschlossen zu sein, dass die verknüpfenden Funktionen, die bei der Schaffung der Erfahrung tätig sind, selbst ruhig und langsam, aber nichtsdestoweniger sicher, einem Prozess des Wechsels und der Entwicklung unterworfen sind.

Diese Möglichkeit scheint mir nicht a priori ausgeschlossen. Die Weigerung, sie in Betracht zu ziehen, bildet das Dogmatische in der theoretischen Philosophie Kants. Sie entstand wahrscheinlich aus seinem festen Glauben an die reale Gültigkeit und Apodicität der Mathematik und der Newtonschen Naturphilosophie. All dem könnte Kant erwidern, dass er nicht eine Frage des de facto, sondern des de jure untersuche. Er wollte nicht sehen, welche Formen tatsächlich in der Erfahrung vorhanden sind, sondern welche Formen wir als darinsteckend annehmen müssen, so weit wir ihren Anspruch auf Gültigkeit als berechtigt ansehen können, und nach seiner Meinung könnten wir nur so weit für sie Objektivität beanspruchen, als wir die Erfahrung als nach den Kategorien der Quantität und Ursache u. s. w. zusammengesetzt ansehen. Dem Einwurf, die Entwicklung des Wissens betreffend, könnte er erwidern, dass sie nicht auf Seite der Formen stattfinde, da ja Vernunft ein vollkommenes System sei, sondern in dem immer vollkommener werdenden Systematisieren des nie zu erschöpfenden Gegebenen gemäss diesen Formen. Die Entwicklung ist nicht der Anwendung irgendwelcher neuer Kategorie zu verdanken, sondern der Tatsache, dass die immer grösser werdende Materie des Wissens neue Kombinationen notwendig macht, und oft notwendigerweise zur Modifikation der alten führt, manchmal sogar zu ihrer völligen Verwerfung.

d) Messbarkeit des Raumes.

In Verbindung mit der Frage der Möglichkeit der Geometrie steht die der Messbarkeit des Raumes. Beide setzen voraus, dass zwei oder mehrere Linien, Flächen, Volumen, Winkel u. s. w. mit einander verglichen, und als gleich oder ungleich, und im letzten Fall grösser oder kleiner, bezeichnet werden können. Also jedes Messen besteht in dem Vergleichen eines Quantums (der Masseinheit) mit einem andern, um zu sehen, wie oft es in ihm enthalten ist.[1]) Es ist klar, dass die Masseinheit und die zu messende Grösse als durchaus gleichartig angesehen werden müssen, so weit diese Handlung in Betracht kommt. Bei diesem Messen muss das zu messende Ganze als aus einer Menge von Einheiten zusammengesetzt, und diese Einheiten als durchaus gleichartig angesehen werden. Das Messen ist also nur eine Anwendung der Kategorie der Quantität. Hier erhebt sich nun wieder die Frage, wie bei der ersten Betrachtung der Quantität, wie ein Ding mit Vielen einerlei, wie ein Ding von einem Andern verschieden und ihm doch gleich sein kann — und diese Bedingung muss doch durch die Masseinheiten erfüllt werden. Wir sahen, dass die reine Vernunft nicht im Stande war, aus sich dieses Rätsel zu lösen — nur eine Zuhülfenahme der Anschauung zeigt ihre Möglichkeit. Daraus müsste also folgen, dass sich für Kant jedes Messen schliesslich auf einen Vergleich von Raum- und Zeitteilen zurückführen lässt (da Raum und Zeit die beiden reinen Anschauungen und tatsächlich die beiden ursprünglichen Quanta sind). Aber da, wie wir gleich sehen werden, die Kategorie der Quantität auf die Zeit nur durch Vermittlung des Raumes anwendbar ist, so scheint es, als ob jedes Messen sich schliesslich für Kant auf eine Vergleichung von Raumteilen reduziere.

e) Messbarkeit der Zeit.

Wir müssen uns nun mit der Anwendung der Kategorie der Quantität auf die Form der inneren Erfahrung, die Zeit beschäftigen. Das Ergebnis dieser Anwendung ist nach Kant, wie wir schon gesehen haben, die Dauer. Die Zeit ist nicht nur die Form der inneren Wahrnehmung, sondern, weil sie das in erster Linie ist, auch die allgemeine Form jeglicher Sinneserfahrung. Aber obwohl

---

[1]) Es ist daraus leicht anzusehen, dass das Messen des Raumes das Zählen voraussetzt.

sie dies Vorrecht vor dem Raum hat, der auf äussere Wahrnehmung beschränkt ist, und infolgedessen das Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand sein kann, wie das in der Lehre des Schematismus sich zeigt, leidet sie doch unter dem Nachteil, dass keine der Kategorien auf sie direkt anwendbar ist.[1]) Hier haben wir es mit dieser Eigentümlichkeit zu tun, so weit Quantität in Betracht kommt. „Es kann leicht dargetan werden, dass die Möglichkeit der Dinge als Grössen und also die objektive Realität der Kategorie der Grösse auch nur in der äusseren Anschauung könnte dargelegt und vermittelst ihrer allein hiernach auf den inneren Sinn angewandt werden.“[2]) Genau in demselben Geist ist Kants beständiges Beharren auf der Notwendigkeit eine Linie zu ziehen, um die Zeit uns vorzustellen und ihre Teile, Dauer u. s. w.[3]) „Wir können die Zeit . . . uns nicht anders vorstellig machen als unter dem Bilde einer Linie, sofern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, im gleichen, dass wir die Bestimmung der Zeitlänge oder auch der Zeitstellen für alle innere Wahrnehmung immer von dem hernehmen müssen, was uns äussere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äusseren Sinne im Raume ordnen.“[4])

Derselbe Gedankengang erscheint in der Behandlung der „Analogien der Erfahrung“, „Widerlegung des Idealismus“ und in den „Paralogismen der Vernunft“. Der Begriff von Substanz setzt eine „beharrliche Anschauung“ voraus, als eine notwendige Bedingung ihrer Anwendung auf das Gegebene und so ihrer realen Anwendung. „Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar

---

[1]) Vgl. B 291.

[2]) B 293.

[3]) „Und eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen und stellen die Zeitfolge als eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit ausser dem einigen, dass die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind.“ A 33, B 50. Er scheint sogar zu denken, dass diese Eigenschaft dazu beiträgt, den anschaulichen Charakter der Zeit klar darzustellen. Vgl. Ebendas.

[4]) B 156. Vgl. 154.

nichts beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens."[1]) Es ist das, was uns daran hindert, den Begriff der Substanz auf die innere Erfahrung anzuwenden,[2]) und uns deshalb befähigt, alle Versuche zu einer „rationalen" Psychologie zu hintertreiben. „Der Raum allein ist beharrlich bestimmt, die Zeit, mithin alles was im inneren Sinne ist, fliesst beständig."[3]) Die Dauer ist die Quantität der Zeit, aber da die Zeit an sich kein Gegenstand der Wahrnehmung sein kann, so ist ein Bewusstsein dieser Dauer als solcher nur möglich unter der Voraussetzung von etwas Beharrlichem in beständigem Fliessen der Dinge in der Zeit, das beobachtet werden kann, einem Beharrlichen, das nicht in rein innerer Erfahrung erhalten werden kann, sondern eine Zuhülfenahme einer äusseren räumlichen Wahrnehmung erfordert. „Durch das Beharrliche allein bekommt das Daseyn in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Grösse, die man Dauer nennt. Denn in der blossen Folge allein ist das Daseyn immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Grösse. . . . Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis."[4])

Kant berührt hier ein Problem, das seit seiner Zeit Aufmerksamkeit erregt hat, nämlich das des Zeitmessens. Bekanntlich kann unsere subjektive Zeitschätzung, d. h. unsere Schätzung der Länge der Zeit, wie sie uns unmittelbar vorkommt, keinen Anspruch auf Objektivität machen. Unsere unmittelbare Bestimmung der Geschwindigkeit und somit der Länge eines Ereignisses hängt von

---

[1]) B 412.

[2]) „Um dem Begriffe der Substanz korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben (und dadurch die objektive Realität dieses Begriffs darzutun), bedürfen wir eine Anschauung im Raume (der Materie)." B 291.

[3]) B 291.

[4]) A 183, B 226. In diesem Zusammenhang vgl. auch B 291—293. Die Widerlegung des Idealismus B XL ff., Anmerk. und S. 275—278 und die Paralogismen in A und B. Die Behandlung der ersten und dritten Analogie zeigt die Bedeutung des Raumes für die Kategorien der Relation, während die Veränderungen in den Behauptungen des allgemeinen Grundsatzes der Analogien (Auslassung des Wortes: Zeit) und der dritten Analogie (Hinzufügung des Wortes: Raum) zwischen A und B[5]) in derselben Richtung deuten. Wir haben schon (oben S. 67 in dem Zitat von der ersten Amphibolie B 320, A 264) gesehen, welche Rolle der Raum beim Beweis der Möglichkeit der Quantität spielt.

[5]) Die Seiten 291—293, von denen wir viel zitiert haben, sind auch Zusätze von B.

der Schnelligkeit unserer Apperzeptionsfähigkeit ab, so dass sie zwischen Tierarten und auch wahrscheinlich zwischen verschiedenen Individuen derselben Art wechselt. Ähnlich haben wir die wohlbekannte psychologische Tatsache, dass die mit vielen neuen Erfahrungen erfüllte Zeit kurz im Vorbeigehen, lang aber im Erinnern scheint, während das Entgegengesetzte mit der „ungefüllten" Zeit der Fall ist. Alles deutet auf unsere Unfähigkeit hin, die Zeit direkt zu messen. Der grosse Fortschritt tritt ein, wenn wir z. B. annehmen, dass periodische Bewegungen über denselben Raum oder Raumgrösse in gleichen Zeiten stattfinden, wie bei dem Pendel. Das Messen, d. h. die bewusste Anwendung der Kategorie der Grösse auf die Zeit ist daher nicht unmittelbar, sondern findet durch Vermittelung des Raummessens statt. Aber die Voraussetzung, die wir machen, ist nur gerechtfertigt, wenn wir auch annehmen, dass unsere Erfahrung eine systematische Totalität ist mit einer durchgehenden Wechselbeziehung der Teile — ein von Gesetzen durchdrungener Kosmos. So hätte uns die blosse Betrachtung dessen, was in der Anwendung der Kategorie der Quantität steckt, über diese hinaus zu jenen der Relation gezwungen, so dass unter den Kategorien nicht nur eine bestimmte Ordnung, sondern auch eine bestimmte Notwendigkeit der Entwicklung zu finden wäre. Wie aber immer bei Kant wäre diese Notwendigkeit unserer Betrachtung der Möglichkeit der Erfahrung, und nicht der innern Dialektik der reinen Kategorie entsprungen.

f) Zahl, Mass, Arithmetik.

Wir haben uns mit der bewussten Anwendung der Kategorie der Quantität auf Raum und Zeit beschäftigt und müssen nunmehr die Rolle betrachten, die ihr in der Schaffung der Zahl zugeteilt ist.[1]) Ein oberflächlicher Blick auf die Art von Kants metaphysischer Deduktion, sowohl als die Namen, die er den unter der Quantität stehenden Kategorien giebt, könnte einen zu dem Glauben veranlassen, dass die Zahl einfach die reine Gedankenform wäre. Aber wir haben schon gesehen, dass dies nicht die Auslegung ist, die den Momenten Einheit, Vielheit und Allheit zu geben ist, und

---

[1]) Vgl. A 717, B 745. „Die Mathematik konstruiert nicht blos Grössen (quanta) wie in der Geometrie, sondern auch die blosse Grösse (quantitatem) wie in der Buchstaben-Rechnung, wobei sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes der nach einem solchen Grössenbegriff gedacht werden soll, gänzlich abstrahiert."

wir werden jetzt sehen, dass die Zahl eigentlich das Resultat der Anwendung aller drei auf die Bedingung der Sinneserfahrung ist. Die Zeit ist, wie schon so oft betont wurde, selbst nicht ein Gegenstand der Wahrnehmung. Zu dem wirklichen Bewusstsein der Folge als solcher gehört die tätige Mitwirkung des Verstandes, der uns befähigt „im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) blos auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben“.[1]) So brauchen wir nicht nur eine Folge von bewussten Zuständen, sondern auch, was darin nicht enthalten ist, ein Bewusstsein der Folge. Der Verstand findet daher diese Vorstellung der Folge nicht schon vor, sondern erzeugt sie.[2])

Genau so verhält es sich mit dem Problem der Zahl. Es könnte scheinen, dass, wie die Empiristen glauben, Einheit und Vielheit schon in den Darstellungen der reinen Sinnlichkeit gegeben wären, so weit wir eine oder mehrere Empfindungen haben, und dass nichts für den Verstand übrig bliebe, als diese Begriffe direkt zu abstrahieren. Aber auch hier wieder ist der wichtige Punkt der Unterschied zwischen der Einheit oder Vielheit von Empfindungen und dem Bewusstsein dieser Einheit oder Vielheit als solcher. Wir können nacheinander zehn Glockenschläge vernehmen, ohne dass wir dessen irgendwie bewusst werden, dass es zehn gewesen sind. Für die Vorstellung einer Zahl als solcher ist die Handlung der synthetischen Kraft des Verstandes in Beziehung zu dem Gleichartigen im Raum und Zeit notwendig. Nachdem wir bemerkt haben, dass gewisse Vorstellungen gleich sind, und ganz von irgend welchen inhaltlichen Unterschieden abgesehen haben, die zwischen ihnen bestehen mögen, müssen wir sie in ihrer Verschiedenheit festhalten und einem synthetischen Prozess unterwerfen. Die einzelnen Akte im Verlauf der Synthesis (die z. B. die Zeit erzeugt) müssen aufgefasst und unterschieden und dann auf Grund der Gleichheit, die zwischen ihnen besteht, in eine weitere Einheit vereinigt werden. „Die Zahl ist also eine Vorstellung, die die Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zusammenbefasst. Die Zahl ist nichts

---

[1]) B 154.
[2]) B 155.

anderes als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge."[1]) Die Zahl ist folglich weder eine reine Sinnesvorstellung, noch weniger ein reines Gedankenprodukt, sondern das Ergebnis des Einflusses des Verstandes auf die Einbildungskraft in Verbindung mit der aufeinanderfolgenden Synthesis des mannigfaltig Gleichartigen.

Daraus lässt sich leicht sehen, dass die bei der Produktion der Zahl tätigen Gedankenformen die drei Momente der Quantität sind. Als erste Bedingung ist die Trennung und Feststellung der Einheiten notwendig. Aber obwohl wir dabei eine Einheit erhalten haben, haben wir damit noch keine Zahl, denn Eins als der blosse Anfang der Reihe an sich ist, genau genommen, keine Zahl, — noch findet ein Zählen statt; dazu brauchen wir mindestens zwei Einheiten. Vielheit ist dabei ebenso wichtig wie Einheit. Aber der Begriff der Zahl erfordert weiter, dass die Vielheit bestimmter Einheiten zusammengefasst und als eine weitere Einheit betrachtet werden soll. Aber das ist die Allheit, welche so, wie Kant bemerkt, eine synthetische Kombination der beiden andern Momente ist.[2]) Der Zahl entspricht daher nicht die Einheit oder Vielheit, sondern die Allheit,[3]) die beide miteinschliesst, und sie zu einer höheren Einheit verbindet, ohne sie indessen verschwinden zu lassen.

Der Ausdruck eine unendliche Zahl sollte für Kant ein Selbstwiderspruch, eine Unmöglichkeit sein[4]) — denn für den Begriff der Zahl ist der Begriff der Allheit, Abgeschlossenheit, des in einem Ganzen Zusammengefasstseins notwendig, so dass sie bestimmt und begrenzt sein muss; genau das aber leugnet die Vorstellung von dem Unendlichen. Genau wie in der beständigen Hinzufügung eines Raum- oder Zeitteilchens zu einem andern keine innere Notwendigkeit besteht, an irgend einem gegebenen Punkte anzuhalten, so giebt es in dem Falle des Zählens, das in seinem Wesen dasselbe wie der obige Prozess ist, eine innere Notwendigkeit, es bis ins Unendliche fortzusetzen. So scheint das Wesen der Zahl der Natur des Prozesses, der sie hervorbringt, zu widersprechen. So weit dies als ein von der Unendlichkeit und der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit verschiedenes Problem gehalten

[1]) A 143, B 182.
[2]) Vgl. B 110—111.
[3]) B 111.
[4]) Vgl. Ebendas.

werden kann, kann man nicht sagen, dass Kant es völlig zu Ende geführt hat. Wie wir später sehen werden, führte dieser Widerspruch Hegel dazu, über die Quantität hinauszugehen und ihre Wahrheit in der Kategorie des Masses zu suchen. Kant könnte natürlich immer einen Grund dafür finden, an einer bestimmten Zahl Halt zu machen, indem er sich an die Erfahrung wendete, worauf sie ihre Anwendung fand, und da er immer Probleme mit Rücksicht auf die Erfahrung sah, ist es leicht zu verstehen, wie diese Frage sich ihm nicht mit der Macht aufdrängte wie seinem Nachfolger, der ganz mit dem reinen Begriff arbeitete.

Aber insofern dieses Sichwenden an die Erfahrung und die darin enthaltene Materie stattfand, müssen wir uns erinnern, dass die Zahl uns kein Wissen geben kann ohne die Voraussetzung, dass wir den Charakter der Einheit kennen, so dass in diesem Falle die Wahrheit der Quantität Mass sein würde. (Ohne die Anwendung auf die Erfahrung wäre Arithmetik natürlich nur ein Hirngespinst.) Dasselbe gilt, wenn das Sichwenden einfach an Raum oder Zeit geschieht, wo es vielleicht noch klarer ist, dass der Charakter der Einheit für das Wissen ebenso wichtig ist, als die Zahl der Male, die sie darin enthalten ist. Man darf natürlich nicht glauben, dass Kant ausdrücklich die Lehre ausspricht, dass „die Wahrheit der Quantität Mass ist“. Das Mass wäre dem obigen zufolge für Kant keine reine Kategorie, sondern vielmehr das Resultat der Anwendung der Kategorie der Quantität auf Raum und Zeit, es wäre somit einer der abgeleiteten Begriffe oder Prädikabilien, von denen er in den „Prolegomena“ spricht.[1]) Wir haben gesehen, dass er glaubt, dass Quantität auf den inneren Sinn nicht angewandt werden kann, d. h., dass wir für unsere subjektive Schätzung der Zeitdauer keine objektive Notwendigkeit (die allein die Kategorien garantieren können) beanspruchen dürfen, ausgenommen durch die Vermittlung des äusseren Sinnes. Die Frage ist hier offenbar eine solche des Messens. Diese Betrachtungen lassen uns die alternativen Beziehungen verstehen, die er den drei Kategorien der Quantität in den Prolegomena giebt (§ 21) — Mass, Grösse, Ganzes.

Dasselbe Ergebnis scheint aus einer Betrachtung des Verhältnisses hervorzugehen, in dem die beiden ursprünglichen Quanta aller unserer Anschauung, Raum und Zeit, einerseits und das Schema

---

[1]) § 39. Vgl. auch Kritik A 82, B 108.

der Quantität (Zahl) andererseits in Bezug auf die Kontinuität und Diskretion stehen. Der Raum besteht nur aus Räumen, die Zeit nur aus Zeiten. Wir können den Raum teilen, wie wir wollen (und dasselbe gilt für die Zeit), wir werden nie etwas bekommen, das nicht wieder ein Raum ist — wir werden nie zu dem möglich kleinsten Raum kommen. Raum und Zeit sind folglich quanta continua. Alle Erscheinungen sind daher, insofern sie Anschauungen oder insofern sie intensive Quantitäten sind, d. h. einen Grad haben — denn intensive Quantität ist auch kontinuierlich — quanta continua. Davon müssen wir, nach Kant, ein Aggregat unterscheiden, welches nicht durch die blosse Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Ein Aggregat ist kein kontinuierliches Quantum. So würden wir dreizehn Taler, als so viele Münzen angesehen, ein Aggregat nennen, nämlich eine Zahl Geldstücke. „Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muss, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum und als ein solches jederzeit ein Continuum.“[1]) Daher ist die Einheit, die „der Zahl zum Grunde liegt“, nicht eine blosse Einheit ohne Beifügung irgend einer Qualität,[2]) sondern sie ist eine kontinuierliche Einheit oder mit dem Wortlaut der Prolegomena, ein Mass.[3])

Die Arithmetik, die mathematische Wissenschaft, die sich mit der Zahl beschäftigt, ist (im Kantischen Sinne) gültig, weil die Zahl einfach die Tätigkeit oder die Akte der Synthesis, die zur Erzeugung der Zeit selbst notwendig sind, zum ausdrücklichen Bewusstsein bringt. Wir bestimmen den inneren Sinn und ihre reine Form und geben ausdrücklich Acht auf die successiven Akte der Bestimmung. Wenn Kant so in der Ästhetik die Lehre von der Apriorität der Zeit aufstellt, so sieht er, dass er einen sehr wesentlichen Schritt zur Aufstellung der objektiven Gültigkeit der Arithmetik für unsere Erfahrung gemacht hat. Die beiden Zweige der Mathematik, mit denen wir uns beschäftigt haben, stellen Kants Lehre ziemlich deutlich im Gegensatz zu den englischen Empiristen, in Bezug auf die Rolle, die die Spontaneität des Verstandes bei der Erschaffung des Wissens spielt.

---

[1]) A 170—171, B 212—213.

[2]) „Kontinuität ist die Qualität der Grösse.“ Vgl. A 176, 715, B 217, 743.

[3]) Vgl. auch unten die betreffende Stelle über Hegel.

5. Intensive Quantität.

a) Metaphysische Deduktion.

Bis jetzt haben wir uns ausschliesslich mit der extensiven Quantität beschäftigt und mit dem, was Kant ausdrücklich unter die Kategorie der Quantität miteinschliesst. Aber ausserdem giebt es noch eine andere Art von Quantität, der wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen und die die intensive genannt wird. Diese ist nicht das Ergebnis der Anwendung der Kategorie der Quantität, sondern geht auf die Qualität zurück. So weit die metaphysische Deduktion in Betracht kommt, bestehen ziemlich dieselben Bemerkungen wie über die „Quantität", wenigstens so weit wir auf das Resultat sehen. Kant teilt die Urteile unter der Qualität in Bejahende, Verneinende und Unendliche, und ihnen entsprechend kommt er zu den drei Kategorien Realität, Negation und Limitation. Auf bejahende und verneinende Urteile werden wir gleich zu sprechen kommen. Jetzt nimmt das dritte zu beiden hinzukommende, das unendliche, unsere Aufmerksamkeit für kurze Zeit in Anspruch. Dieses hat bekanntlich die Form von dem Satz „S ist non-P" und verdankt seinen Ursprung wahrscheinlich dem Wunsche, eine Sphäre zu finden, unter der S subsumiert werden kann, wenn es entschieden ist, dass es das nicht unter P kann; auch vielleicht einem Wunsche, alle Urteile als bejahend zu fassen, so dass „S ist nicht P" ersetzt würde durch „S ist non-P", ein Urteil, das, wenigstens der Form nach, bejahend ist. Es wird unendlich genannt, weil die Sphäre Non-P im Vergleich mit P unendlich ist, indem der „Begriff" Non-P alles enthält, was nicht P ist (vielleicht sogar auch „nichts").

Kant glaubt nun, dass es trotz seiner affirmativen Form für transscendentale Zwecke einen Platz neben dem Bejahenden verdient. Aber die Frage ist tatsächlich die, ob es neben das Verneinende gehöre und eine kurze Betrachtung wird, wie ich denke, zeigen, dass es wirklich nur eine andere Sprachform von diesem ist, während es in Bezug auf das Denken völlig mit ihm identisch ist. Der „Begriff" Non-P ist undenkbar, weil er nämlich, da er in seinem Umfang Alles und jeden Begriff (mit Einschluss von „nichts") umfasst, welcher P nicht ist, kein Merkmal besitzt, das seinen Inhalt bilden könnte und uns so in den Stand setzen würde ihn zu erfassen; somit ist er, trotz seiner zweifellosen Fähigkeit, in der Sprache ausgedrückt zu werden, doch nicht

fähig, ein Gegenstand des Denkens zu sein. Wenn ich versuche zu denken „S ist non-P", so ist das, was ich wirklich denke, „S ist nicht P". Wenn das Beispiel, das Kant giebt, „die Seele ist nicht-sterblich", in demselben Sinne genommen wird, wie „die Seele ist unsterblich", so ist es in Wirklichkeit kein Beispiel für das unendliche Urteil. Nicht-sterblich, unsterblich gleichgesetzt, ist wirklich kein unendlicher Begriff, sondern ein durchaus positiver; erstens hat es Anwendung nur auf lebendige Dinge und nicht auf alles überhaupt, was nicht sterblich ist, zweitens ist die gewöhnliche Bedeutung wirklich für das Denken positiv, da es „im Stande ewig zu leben" gleich ist. Selbst wenn wir die Einteilung der Urteile unter die Qualität zulassen, so hat das Unendliche durchaus keinen Anspruch auf einen Platz darin. Aber, wie wir später sehen werden, ist die Kategorie der Limitation ein wesentliches Moment in der intensiven Quantität und muss daher ihre Gültigkeit und die Berechtigung, als apriorische Form des Verstandes angesehen zu werden, wirklich anderen Rücksichten zuschreiben, als ihrer Ableitung von dem „Unendlichen" Urteile. Dieses wird uns dazu führen (zwar im Einklang mit unserer ganzen Betrachtung der Kategorie der Quantität), zu glauben, dass die metaphysische Deduktion für Kant in Wirklichkeit nicht die Rolle spielt, die er ihr zugeteilt hatte, und dass die Verbindung mit der Urteilstafel nur dazu diente, einen Rahmen für seine Kategorien zu schaffen und ihn von deren Vollständigkeit zu überzeugen.

Eine Prüfung der Stelle, an der sich die Einteilung in Bejahende und Verneinende in der formalen Logik befinden kann, führt zu demselben Ergebnis. So weit die „Form", die Subjekt und Prädikat verbindet, in Betracht kommt, besteht kein Unterschied zwischen dem Begriff, der Frage, der Bejahung und der Verneinung. Das theoretische Element, das zwischen den Gliedern besteht, ist in allen vier Fällen dasselbe.[1]) Was verschieden ist, ist die Stellung des Geistes gegen diesen ganzen Inhalt aus Subjekt, Prädikat und dem Band zwischen ihnen. So weit diese Stellung in Betracht kommt — und gerade sie rechtfertigt ja unsere Ansicht über das Urteil als eine logische oder wenigstens methodologische Form des Denkens, die vom Begriff und der Frage verschieden ist —, haben wir zweifellos ein Recht zwischen verneinenden und bejahenden Urteilen zu unter-

---

[1]) Vgl. Lotze, Logik, § 40.

scheiden. Die Qualität des Urteils „ist wesentlich die Entscheidung über den Wahrheitswert der im Urteil gedachten Beziehung".[1]) Die Unterscheidung nach der Qualität lässt, wenn sie auch sehr wichtig, sowohl für die Wahrheit und ihre Erwerbung als für die Methodologie sein mag, den Charakter der theoretisch synthetischen Form, die Subjekt und Prädikat verbindet, unberührt. Hier sehen wir wieder, dass die metaphysische Deduktion nicht auf eine Betrachtung des theoretischen Elements in dem Urteil selbst beruht, und doch verdankt sie ihre Scheingültigkeit der Annahme, dass sie darauf beruht.

b) Transscendentale Deduktion.

Wie bei der Quantität geht die wirkliche Ableitung der Kategorie der Qualität andere Wege. Raum und Zeit sind in ihrer Reinheit unmöglich wahrzunehmen. Daher ist es für unsere Wahrnehmung notwendig, dass sie etwas enthalten, das empfunden werden kann.[2]) Die Erscheinungen, die die Gegenstände der Wahrnehmung bilden, „enthalten' also über die Anschauung noch die Materie zu irgend einem Objekt überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raum oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung als blos subjektive Vorstellung . . . die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich".[3]) Nun hat jede Empfindung, die somit notwendig ist, damit wir des Raumes und der Zeit tatsächlich bewusst werden, einen gewissen Grad. Wie aber können wir objektive Gültigkeit für das beanspruchen, was rein als unser subjektives Gefühl erscheint? So weit wir die Empfindung als einen psychischen Zustand betrachten, ist unsere subjektive Schätzung ihrer Stärke oder der Stärke, wie sie uns erscheint, und folglich der Stärke der physikalischen Wirklichkeit, die sie darstellt, im hohen Grade bestimmt durch den Zustand unseres Organismus u. s. w., und muss für verschiedene Menschen und zu verschiedenen Zeiten für denselben verschieden sein. Es ist schwer, einzusehen, dass das Messen hier irgendwelche Bedeutung haben könne. Dass eine gewisse Farbe heller ist als eine Andere, ist eine Feststellung, die Bedeutung zu haben scheint, aber dass sie zwei- oder zehnmal so hell ist, scheint keine zu

[1]) Windelband, „Das System der Kategorien."

[2]) Vgl. u. a. „Metaph. Anfangsg. der Nat." Erklär. 1, Anmerk. 2, Absatz 1 gegen Ende.

[3]) B 207.

haben. In der Tat ist das Messen nur auf Raumgrössen anwendbar, und wir können durch kein Mittel die Stärke unserer Empfindungen als solcher auf Raumdimensionen zurückführen. Auf den Versuch der jüngsten Psychologie (Psychophysik), die Mathematik auf psychische Zustände und ihre Stärke anzuwenden, können wir hier nicht weiter eingehen; es genüge, darauf hinzuweisen, dass Kant, wahrscheinlich durch Erwägungen der Art, wie ich sie erwähnt habe, glaubte, dass solch eine Anwendung der Mathematik unmöglich sei.[1] Direkte Schätzungen der Empfindungsstärke als solcher können nur Wahrnehmungsurteile bleiben; sie könnten nie Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen.

Aber wie können wir, selbst da, wo unser Urteil ein solches über die grössere oder geringere Intensität zweier Erscheinungen ist, für dasselbe Objektivität beanspruchen, wenn wir sehen, dass so viel z. B. von dem Zustand des Wahrnehmenden, seines Organismus u. s. w. abhängt? Die Antwort muss die sein, dass dies nur insoweit möglich ist, als wir die Intensitäten, mit der uns gewisse Erscheinungen als in der Zeit gegenwärtig erscheinen, einer Regel unterwerfen und sie messen können. Nehmen wir z. B. den früher erwähnten Fall, mit dem sich Kant auch beschäftigt hat, nämlich die Frage, wie können wir für unser Urteil über die Geschwindigkeit eines Gegenstandes Objektivität beanspruchen? Wir sahen die Schwierigkeiten, die sich erheben, wenn wir anzunehmen versuchen, dass unsere unmittelbare Schätzung etwas besseres als subjektiv ist. Ausserdem können wir Objektivität für eine Schätzung der Grösse der Geschwindigkeit nur beanspruchen (und die Grösse der Geschwindigkeit ist intensiv, nicht extensiv), wenn sie einer Regel unterworfen werden kann. Wir müssen demgemäss die Intensitäten, mit denen die Erscheinungen im Raum oder Zeit gegenwärtig sind, ansehen als das Ergebnis einer Synthesis „der Grössenerzeugung einer Empfindung von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0 an, bis zu einer beliebigen Grösse“.[2])

Diese Synthesis ist so eine solche des Gleichartigen und insofern quantitativ, findet aber nicht auf dem äusserlichen Weg des Synthesierens im Raum und der Zeit unter Leitung der Kategorie der extensiven Quantität statt. Im letzteren Falle behalten die Teile nach der Synthesis eine gewisse Unabhängigkeit im Aufbau des Ganzen und

---

[1]) „Metaph. Anfangsg. der Nat.“, Einleitung. Vgl. von Kries, „Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie,“ 1882.

[2]) B 208.

sind im gewissen Sinne ihm gegenüber logisch höher stehend und ursprünglicher. Nun ist die Quantität, mit der wir es bei der Intensität zu tun haben, nicht eine Menge zusammengesetzter Teile, die gewissermassen ausser ihr eine besondere Existenz führen. Genau genommen, können wir hier von Teilen überhaupt nicht sprechen. Selbst wenn wir es in figürlichem Sinne dürften, bliebe doch das Ergebnis von dem verschieden, das durch die Synthesis gemäss den Momenten der Einheit, Vielheit und Allheit hervorgebracht wird, indem diese „Teile" keine Sonderexistenz ausserhalb des Ganzen haben, sondern ganz in ihm aufgehen — das Ganze beherrscht die Teile. Es ist eine Synthesis der Koalition, nicht der Aggregation. Wir sollten vielmehr die Grösse der Intensität einer gegebenen Erscheinung eigentlich und in erster Linie als eine Einheit ansehen, in der wir die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation gleich Null darstellen können.[1] Nun wäre die völlige Leere der Zeit die Negation; das Anfüllen der Zeit erschiene als Realität. Aber weder eine völlig leere Zeit noch eine Zeit, mit einer Erscheinung durchaus gefüllt, die eine Intensität besitzt, wie man sie sich nicht grösser denken kann, kann der Gegenstand der Wahrnehmung sein. Was wahrgenommen wird, ist immer eine Erscheinung mit einer begrenzten und bestimmten Intensität, d. h. einer solchen, die das Moment der Realität in sich hat, sofern sie eine gewisse Stärke besitzt, die aber auch das Moment der Negation enthält, sofern sie nur eine gewisse und begrenzte Stärke hat.

Der Grad rührt also tatsächlich von der Wirksamkeit aller drei Momente der Kategorie der Qualität her, obwohl, ebenso wie die Zahl eigentlich der Allheit entspricht, wir sagen dürfen, dass er ganz direkt der Limitation entspricht, aber dieser nur als der Einheit der beiden Andern. Nun dürfen wir unsere Schätzung von der Intensität der Erscheinung als objektiv gültig nur ansehen, wenn wir sie als eine Grösse betrachten, die aus einer regelrechten Synthesis des Gleichartigen hervorkommt — nicht indessen aus einer Synthesis von äusseren Teilen zu äusseren Teilen, wie bei den Anschauungen von Raum und Zeit — d. h. als einen Grad besitzend und insoweit wir im Stande sind, diese Grösse oder diesen Grad zu bestimmen.

---

[1]) A 168, B 210.

Im Besitz dieses Grades ist sie fähig, mathematisch behandelt zu werden.[1])

Um ein ganz einfaches Beispiel von Intensität zu nehmen:[2]) wir können die Geschwindigkeit eines sich bewegenden Punktes als die doppelt so grosse eines andern bestimmen; denn, obwohl eine Geschwindigkeit an sich völlig einfach ist, können wir sie als einer Summe von zwei andern gleich betrachten. Die Relativität aller Bewegung setzt uns in den Stand, dies völlig zu konstruieren und zu beweisen. Wir können jede Bewegung entweder als die eines Körpers der in einem in Ruhe sich befindlichen Raume bewegt, oder wir können den Körper als in Ruhe und den unmittelbaren gegenüber einem mehr absoluten Raum als in der entgegengesetzten Richtung bewegt annehmen. Diese Betrachtung ermöglicht es uns, irgend eine gegebene Geschwindigkeit c als die Summe zweier andern a und b anzusehen. Die Bewegung a möge dem Körper angehören und die Bewegung b in der entgegengesetzten Richtung dem unmittelbaren Raum, und mit Hülfe der Raumanschauung, in der wir sie konstruiert haben, finden wir, dass c gleich der Summe von a und b ist. So können wir beweisen, dass die Geschwindigkeit direkt proportional dem durchschnittenen Raum und indirekt proportional der dazu erforderlichen Zeit ist.

Hier hat es dann einen Sinn, zu sagen, dass der Grad oder die Intensität zweimal so gross ist als eine Andere, denn die Geschwindigkeit durchmisst zweimal den Raum in derselben Zeit oder denselben Raum in der halben Zeit. Aber gerade hier ist das, was eigentlich gemessen wird, der Raum und die Zeit oder vielmehr der Raum allein, da ja, wie wir sahen, das Zeitmessen in letzter Analysis auf ein Messen von Raumteilen sich reduziert. Weitere Erörterungen hierüber erübrigen sich; denn Kant geht nicht näher auf die Frage ein. Wir können darauf aufmerksam machen, dass die vielleicht etwas willkürlich festgesetzten Masseinheiten einen bestimmten und unzweideutigen Sinn haben, im Gegensatz zu gewissen Masseinheiten, die man für die psychischen Intensitäten vorgeschlagen hat. Das Messen anderer physischer Intensitäten wie Mass, Kraft, Arbeit, Hitze, Licht u. s. w. ist nicht so einfach und unmittelbar wie die der Geschwindigkeit, da sie

---

[1]) A 178, B 221.

[2]) Vgl. „Metaph. Anfangsg. der Nat.", Phoronomie.

auf weiteren Annahmen beruhen, deren schliessliche Rechtfertigung in ihrem Erfolg beim Verknüpfen der Tatsachen zu finden ist. Aber in allen Fällen reduziert sich das wirkliche Messen in der letzten Instanz auf das Messen von Raumteilen.

Vielleicht ist das interessanteste Beispiel für die Anwendung der Qualität sein Versuch, eine dynamische Theorie der Materie aufzustellen. „Die Materie füllt den Raum durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft"; aber wäre diese allein tätig, so würde sie in der Ausdehnung im endlosen Raum aufgelöst werden und würde somit ihre eigene Zerstörung verursachen. Also die Materie braucht auch eine anziehende Kraft. Wenn diese aber allein tätig wäre, würde sie sich auch vernichten, indem sie sich auf einen mathematischen Punkt zusammenziehen würde. Die Materie ist daher das Produkt der Vereinigung beider entgegengesetzten Kräfte. Somit ist in diesen Verhandlungen das Reelle im Raum durch Zurückstossungskraft dargestellt, das Negative durch die Anziehungskraft, schliesslich die Limitation, die die Vereinigung beider ist, durch die daher rührende Bestimmung des Grades einer Erfüllung des Raumes.[1])

---

[1]) Vgl. „Metaph. Anfangsg. der Nat.", Dynamik. Allgemeiner Zusatz zur Dynamik.

III. Kapitel.
Die Kategorie der Quantität bei Hegel und im Vergleich zu Kant.

1. Der Übergang von Qualität zur Quantität.

Da der unmittelbare Zweck unserer Untersuchung, so weit Hegel in Betracht kommt, in der Erforschung der Kategorie der Quantität besteht, so fällt es nicht in ihr Bereich, eine ins Einzelne gehende Darstellung der Entwicklungsstufen der Logik bis zu dem Punkte zu geben, wo der Übergang von der Qualität zur Quantität stattfindet. Indessen ist ein kurzer Überblick über die Ergebnisse wohl am Platze. Vom reinen Sein ausgehend, beweist Hegel ohne Schwierigkeit, dass es sich in seiner Abstraktheit genommen in keiner Weise — welcher Unterschied auch gemeint sein mag — vom Nichts unterscheidet; es geht in das Nichts über. Dies indessen zeigt sich in seiner abstrakten Getrenntheit ähnlich als das, was das Sein ist; es geht so in das Sein über. Die Wahrheit beider ist nicht in ihrer abstrakten Getrenntheit von einander zu finden, sondern in ihrer Vereinigung, in dem Übergang des einen in das andere, im Werden.[1]) Wir haben es hier nicht mit einem physikalischen Werden zu tun, mit einem Wechsel in der Zeit, sondern mit einem logischen Werden, das auch freilich ein intellektuelles Element in dem physischen Wechsel ist.

Die Vereinigung des Seins und Nichts, die wir so erreicht haben, kann indessen nicht aufrecht erhalten werden, sie drückt in Wirklichkeit das Verschwinden ihrer beiden Elemente, und somit ihrer selbst aus. Sie sinkt zu einer unmittelbareren Form herab, einer ruhigen Einheit, dem Dasein, der Kategorie des bestimmten Seins, das in sich die Momente des Seins und des Nichts enthält.[2]) Nun ist die Bestimmtheit, die ja das Dasein vom Sein unterscheidet, mit dem Dasein eins, sie ist Qualität, die je nachdem wir sie von

---

[1]) Werke III, 77—79.
[2]) Ebendas 108—110.

der Seite des Seins oder des Nichts ansehen, Realität oder Negation ist.[1]) Diese Realität ist indessen nicht reines Sein, sondern ein existierendes Sein oder Qualität, ein Daseiendes oder Etwas; und ebenso ist die Negation nicht blos reines abstraktes Nichts, sondern ein Nichts von dem Etwas, welches ihm gegenüber existiert, ein Anderes. Dann aber ist in dem Etwas nichts enthalten, das es berechtigt, das Etwas und nicht das Andere zu sein, es ist nur das Etwas gegenüber dem Andern, und ebenso ist das Andere nur das Andere gegenüber dem Etwas; aber an sich kann jedes, sowohl das Etwas oder das Andere sein (was in dem lateinischen aliud . . . aliud oder alter . . . alter ausgedrückt ist). Das Etwas muss somit das Andere werden, und hier haben wir das intellektuelle Moment, das der Veränderung[2]) zu Grunde liegt.

Das Charakteristische in Etwas, wodurch es ein Anderes wird, ist sein Sein-für-anders, während seine Beziehung auf sich gegenüber der auf ein Anderes sein An-sich-sein ist.[3]) Das Ansichsein oder Etwas, soweit es mit dem Seinfüranders behaftet ist, hat eine Grenze.[4]) Insofern es positiv ist, kämpft es gegen die Grenze an, wird ein Sollen und die Grenze eine Schranke.[5]) Da es eine Grenze hat, ist das Etwas endlich, aber als Sollen ist es sein Wesen über diese Endlichkeit, diese Grenze hinauszugehen und sein Anderes zu werden, d. h. das Unendliche.[6]) Dieses indessen, in dieser Weise als das betrachtet, was jenseits des Endlichen und seiner Grenze liegt, ist insoweit gerade durch diese Grenze begrenzt. So wird es selbst endlich, indem es das Endliche von sich ausschliesst, es wird verendlicht. Das Unendliche wird so das Endliche, dessen Natur indessen ist, seine Grenze zu überschreiten und so zum Unendlichen zu werden. So haben wir eine Hin- und Herbewegung vom Endlichen zum Unendlichen und wieder zurück zum Endlichen und so fort ad infinitum. So wohl diese endlose Bewegung als das Unendliche, das wir jetzt untersucht haben, nämlich das was das Endliche ausschliesst und neben ihm existiert, sind nicht das wahre, sondern das schlechte Unendliche.

---

[1]) Ebendas 114—115.
[2]) Ebendas 122—124.
[3]) Ebendas 126—129.
[4]) Ebendas 133 ff.
[5]) Ebendas 140 ff.
[6]) Ebendas 147.

Die Wahrheit des Endlichen und dieser schlechten Unendlichkeit, wie auch des unendlichen Hin- und Hergehens, ist das wahre Unendliche, das das Endliche als ein Moment in sich schliesst, in dem daher das Endliche nur ideal existiert. Die Idealität ist somit die Wahrheit des Endlichen. Die Identität des Endlichen und des Unendlichen ist wirklich in dem unendlichen Progress enthalten, wenn auch nicht ausdrücklich gesetzt — das schlechte Unendliche ist das Andere des Endlichen und das Endliche das Andere des Unendlichen. Das Unendliche wird endlich durch Ausschluss des Endlichen und das Endliche wird auch verunendlicht durch Ausschluss des Unendlichen. So ist das, was übergeht, und das, in welches es übergeht, dasselbe, sie haben genau dieselben Merkmale, so dass das Sein im Übergang nur zu sich selbst kommt. So ist die Wahrheit des Endlichen und des schlechten Unendlichen nicht in ihrer Getrenntheit zu erhalten, sondern in ihrer Vereinigung, in der sie beide rein als Momente existieren, im Für-sich-sein; ihre Wahrheit ist nicht ihre unabhängige Realität, sondern ihre Idealität.[1])

Wir haben nun die Kategorie erreicht, deren immanente Dialektik den Übergang zur Quantität hervorbringt; wir müssen daher sie und die Stufen ihrer Entwicklung etwas genauer betrachten. Dieses Fürsichsein ist Sein, aber nicht das reine und unbestimmte Sein des Anfangs, sondern es ist bestimmt und enthält die Negation und ist insofern Dasein; aber dem Dasein ungleich enthält es keine Beziehung über sich hinaus — die Negation, mit der es behaftet ist, ist nicht die einfache Negation des bestimmten Seins, sondern die Negation der Beziehung auf Anderes, und somit die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation.[2]) Fürsichsein schliesst daher in sich die Momente des Seins und des Nichts ein, aber beide als Beziehung auf sich und somit als identisch. Es ist die Kategorie, in der das „qualitative Sein vollendet ist", in der das Sein und das Dasein zu sich gekommen sind, ihr Ziel erreicht haben. „Im Fürsichsein ist der Unterschied zwischen dem Sein und der Bestimmtheit oder Negation gesetzt und ausgeglichen; Qualität, Anderssein, Grenze, wie Realität, Ansichsein, Sollen u. s. f. sind die unvollkommenen Einbildungen der Negation in das Sein, als in welchen die Differenz beider noch zu Grunde liegt. Indem aber in der Endlichkeit die Negation in

---

[1]) Werke III, 148—165.
[2]) Ebendas 165.

die Unendlichkeit, in die gesetzte Negation der Negation, übergangen, ist sie einfache Beziehung auf sich, also an ihr sebst die Ausgleichung mit dem Sein — absolutes Bestimmtsein." [1])

Als von dem unbestimmten Sein unterschieden, dem Sein, das nicht in Beziehung zur Negation steht, ist das Fürsichseyn das mit der Negation behaftete Sein und enthält so Dasein. — Dasein nicht indessen als eine selbständige Kategorie und als solche eine Beziehung zu einem Andern, ein Sein-für-anderes enthaltend, sondern Dasein, das zu einem Moment herabgesunken ist, zu einem Sein, das jede Beziehung zu einem Andern ausschliesst. Das Seinfüränders des Daseins kann, insofern es in Fürsichsein existiert, nicht eine Beziehung auf irgend ein Anderes sein, denn es existiert kein Anderes, zu dem die Beziehung stattfinden könnte, sondern muss auf das Fürsichsein selbst zurückgebogen werden, auf das, was allein ist, und wird so Sein-für-Eines. [2])

Im Dasein, bestimmtem, begrenztem Sein, dessen Sein durch etwas anderes begrenzt und bestimmt wurde, so dass Etwas und sein Anderes einander gegenüber standen, in scheinbar selbständiger Existenz, findet die Begrenzung eines jeden durch das Andere ihren Ausdruck im Seinfüranders. Nun müssen indessen die endlichen Seins ihre Sonderexistenz aufgeben und als blosse Momente in dem wahren Unendlichen existieren, und das Seinfüreines drückt aus „wie das Endliche in seiner Einheit mit dem Unendlichen oder als Ideelles ist". Aber unser Versuch, die Art der Existenz des Endlichen in dem Unendlichen auszudrücken als etwas von der Beziehung des letztern zu sich selbst Verschiedenes, nämlich von seiner Unendlichkeit, muss scheitern; denn bis jetzt giebt es kein Eines, für das dieses Sein sein könnte. Fürsichsein und Seinfüreines sind daher nicht trennbar, und was Gott für sich ist, ist er nur insofern er das ist, was für ihn ist. Die beiden müssen zu Momenten herabsinken. [3]) Genau wie früher in der Qualität das abstrakte Dasein, als seine Momente gesetzt und aufgehoben worden waren, der konkreteren und unmittelbareren Form oder Daseiendem, Etwas Platz machte, so giebt uns jetzt das Zusammensinken der Momente des Fürsichseins die unmittelbarere und konkretere Form des Fürsichseienden, das, da ja, wie wir gesehen haben, ihre innere

---

[1]) Ebendas 173—174.
[2]) Ebendas 175—176.
[3]) Ebendas 176—177.

Bedeutung in der Unterschiedslosigkeit seiner Momente verschwunden ist, so dass nur eine Bestimmung vorhanden ist (die Beziehung auf sich selbst des Aufhebens), dem Einen äquivalent ist. [1])

Das Eine, das wir jetzt erreichen, ist darin verschieden von dem Etwas, das unter Dasein erschien, dass während das letztere notwendigerweise dem Andern eine Beziehung auferlegt, ein Anderes wird und so veränderlich ist, das erstere kein Anderes hat, in das es sich verändern kann und so unveränderlich ist. Aber da das negative Element im Dasein und somit im Daseienden uns zwang ein existierendes Negatives zu ihm, d. h. ein Anderes zu setzen, so muss die Beziehung der Negation auf sich, die das Fürsichseiende oder das Eine enthält, auch gesetzt werden, und dieses Nichts nennt Hegel das Leere. [2])

Das Leere ist indessen so viel wie Beziehung auf sich, d. h. so viel wie Fürsichseiendes als das Eine. So wird das Eine viele Eins. Diesen Prozess, durch den das Eins sich in viele Eins auflöst, nennt Hegel etwas figürlich Repulsion. [3]) Wir haben indessen noch nicht ganz die Möglichkeit der Quantität, obwohl wir nah daran sind. Wir haben zwar viele Eins, aber jedes von diesen ist auf sich selbst bezogen, es hat nichts mit den Andern zu tun. Wir sind so bis jetzt nicht in der Lage, zu sagen, dass diese Einheiten, die wir erhalten haben, in

---

[1]) Ebendas 181—182.

[2]) Werke III, 183—184. Ich kann nicht umhin, zu glauben, dass die Wahl der Namen, das Leere, die Repulsion und die Attraktion nicht durchaus glücklich ist. „Das Leere" kann eine Verwechslung mit dem leeren Raum der Atomisten veranlassen, und dieser Eindruck wird auch nicht durch unmittelbar folgende Kritik des Atomismus verwischt. Es mag ja sein, dass wir in dieser Kategorie den intellektuellen Grundbegriff der Atomistik haben, aber doch ist die Bezeichnung irreführend. Vielleicht interessiert es, darauf aufmerksam zu machen, dass, während die ersten griechischen Philosophen, um zu bezeichnen, dass der leere Raum existiere (bezw. nicht existiere), die Ausdruckweise gebrauchten, Nichtsein existiere (bezw. nicht existiere), Hegel, wenn er von dem Leeren spricht, darunter ein existierendes Nichtsein versteht. Ähnlich sind Repulsion und Attraktion im Stande, Vorstellungen zu erwecken, die zu einer höheren Stufe in der Dialektik gehören. Solche konkrete Ausdruckweisen zeigen, dass Hegel in der Entwicklung nach der rein inneren Dialektik der Begriffe, an den konkreten Gebrauch dachte, zu dem seine Kategorien bestimmt waren. Ob dies ein Umstand ist, der zu einem Zweifel an der Behauptung führen könnte, dass die Dialektik durch absolute innere Notwendigkeit fortschreitet, soll hier unentschieden bleiben. Eine Wirkung jedenfalls ist die, dass der Leser irregeführt wird, und manchmal vielleicht Hegel selbst.

[3]) 186—187.

eine einzige vereinigt werden können. Die Repulsion, die diese vielen Eins aus dem Einen hervorgebracht hat, wird nun zu einer gegenseitigen Repulsion oder Ausschliessung. Das bedeutet einfach dass, ungleich dem Etwas, dessen Wesen es ist, sich auf ein Anderes zu beziehen, jedes dieser vielen Eins keine äussere Beziehung hat, es ist nur auf sich selbst bezogen. Aber dieser Charakter des Fürsichseins, des Einsseins ist all den vielen Eins gemeinsam, so dass sie alle ein und dasselbe sind. So zeigt sich die Repulsion, nach der die Vielen einander ausschliessen und keine gegenseitige Beziehung haben, als ihr Gegenteil einschliessend, nämlich die Attraktion. „Die Repulsion an ihr selbst betrachtet, ist als negatives Verhalten der vielen Eins gegeneinander ebenso wesentlich ihre Beziehung auf einander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentliche Attraktion; und das ausschliessende Eins oder das Fürsichseyn hebt sich auf.“[1]) Die Tendenz dieses Moments würde also sein, die vielen Eins wieder in ein einziges Eins aufzulösen, aber hierbei würde es zu gleicher Zeit sich selbst vernichten. Die Wahrheit ist, wie gewöhnlich bei Hegel, weder in der Repulsion noch in der Attraktion in ihrer Getrenntheit zu finden, sondern in dem Einblick in die Tatsache, dass jedes für das andere notwendig ist.[2])

Im Fürsichsein und dem Eins hatte die Qualität ihren höchsten Punkt erreicht, aber beim Erscheinen der Attraktion

---

[1]) Encyk. § 98. Vgl. Logik 190—192.

[2]) Werke III, 194—198. Kant („Metaph. Anfangsg.“ Dynamik) leitet ähnlich und mit Hegel in vielem übereinstimmend die gegenseitige Notwendigkeit der beiden Kräfte ab, aus denen die Materie dynamisch konstruiert wird; aber wie gewöhnlich fand diese Deduktion mit Bezug auf die Sinneswahrnehmung und ihre Bedingung statt. Weiter müssen wir beachten, dass Kant sich mit Kräften beschäftigte, während die hier bei Hegel angewandten Namen Repulsion und Attraktion höchst figürlich sein wollen, und mehr Kants Vielheit und Einheit entsprechen. Das hindert ihn aber nicht daran, von dem Standpunkt aus, den er jetzt erreicht hat, eine Kritik an Kants Lehre und Verfassungsweise in dieser Sache auszuüben. Die Wahrheit indessen ist, dass Hegels Attraktion und Repulsion mit Kants ähnlich benannten beiden primären Kräften sehr wenig gemein hat, und der Angriff scheint mir zu beweisen, wie Hegel durch seine eigene Terminologie irregeführt wurde. Hierzu kommt, dass die Kritik in mehr als einem Punkt Kants Ansichten direkt falsch wiedergiebt.

verliert das Eins seinen ausschliessenden Charakter, d. h. es verliert seine Qualität als Seinfürsich. Wir sind so zum Aufheben der Qualität gekommen und haben nunmehr eine Vielheit von Eins, die zu einem einizigem Ganzen vereinigt werden kann — so weit geht der Einfluss der Attraktion —, aber in diesem Ganzen nicht verschwindet — so weit geht der Einfluss der Repulsion. In der Vereinigung, die wir zwischen Repulsion und Attraktion erreicht haben, vollzieht sich der Übergang von der Qualität zur Quantität.

Der Gegensatz zwischen dieser Methode, die Quantität abzuleiten, und der Kants, ist sehr offensichtlich. Hier haben wir eine Betrachtung des reinen Begriffes an und für sich ohne irgend eine Beimischung von Sinnenelementen. Wir bewegen uns die ganze Zeit in der Welt des abstrakten Denkens — wo wir vielleicht es etwas schwierig gefunden haben zu atmen — ohne jede ausdrückliche Beziehung auf die Funktionen, die diese Gedankenformen in der Erfahrung vollbringen. Bei Kant dagegen wurde die Möglichkeit der Kategorie der Quantität vollkommen im Zusammenhang mit ihrer Notwendigkeit für die Bildung unserer gewöhnlichen Alltagserfahrung gezeigt. Selbst wenn wir glauben, entgegen dem, was ich oben erwähnt habe, dass Kant sachlich zu seinen reinen Kategorien, ihrer Zahl und Ordnung auf dem Wege der „metaphysischen“ Deduktion kam, so muss doch anerkannt werden, dass diese Deduktion eine sehr geringe und verhältnismässig unwichtige Rolle bei der positiven Bestimmung dessen spielt, was in Kants Lehre wesentlich ist. Selbst nach einer solchen Auslegung bleibt das Wichtige die transscendentale Deduktion und die Untersuchungen über die Prinzipien des Verstandes, wo er die innere Notwendigkeit der Quantität und der quantitativen Vorstellungen und Methoden für den Aufbau der Erfahrung zeigt. Dies ist für Kant ebenso charakteristisch als die Dialektik für Hegel. Bei diesem erfolgt jeder Schritt vorwärts durch ein Nachdenken darüber, was in dem schon erreichten Begriff für das reine Denken enthalten ist, bei dem erstern hingegen kann das reine Denken allein nichts zum Fortschritt des theoretischen Wissens beitragen, jeder Schritt fordert eine beständige Beziehung auf die einzige, genügende Richtschnur, das einzig mögliche Kriterion, die Möglichkeit der Erfahrung. Es mag eingewendet werden, dass, die transscendentale Deduktion zugegeben, Hegels System der Kategorien und ihre Auseinandersetzung die Stelle der metaphysischen Deduktion einzunehmen scheint. Das ist zweifellos wahr, und es ist wahr-

scheinlich in dieser Beleuchtung, dass Hegel selbst seine Beziehung zu Kant in dieser Hinsicht ansah. Aber, wie ich zu zeigen versucht habe, bildet die metaphysische Deduktion einen sehr unwesentlichen und schlechtpassenden Teil der Kantischen Lehre, und ihr Platz wird leicht — und in Übereinstimmung mit der kritischen Idee — durch die Auseinandersetzung der Behandlung der Grundsätze des Verstandes ersetzt.

Für Hegel haben die Kategorien der Qualität und Quantität, sowohl als alle andern, auch Gültigkeit für die Welt der Erfahrung — für ihn giebt es schliesslich keine andere Welt im Sinne des Jenseits —, aber gemäss der Vorausssetzungen, von denen er ausging, glaubt er nicht, dass dies eines Beweises bedürfe.[1]) Aber auch hier ist vielleicht ein Unterschied. Kant betrachtete seine Kategorien als die notwendigen Bindemittel der Erfahrung, sie halten das Gegebene zusammen. Für Hegel ist die Funktion des Gedankens, selbst des abstraktesten und am wenigst entwickelten gewissermassen das Gegebene umzudenken, es umzugestalten, und in dieser Beziehung bedeutet der Fortschritt zu immer höhern Formen, dass wir uns bemühen müssen, die bisherige Weltanschauung nach den jeweils neugewonnenen Begriffen umzudenken.

Nun können wir bei Kant ebenso eine bestimmte Ordnung unter den Kategorien finden, er hat sie nicht in der zufälligen Weise grupiert, wie eine flüchtige Prüfung das glauben machen könnte; aber wir finden keine Entwicklung im Sinne des notwendigen Übergehens von einer Kategorie zu der nächst höhern. Obwohl

[1]) Vgl. Encyk. § 6. „Indem die Philosophie von anderem Bewusstwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und der Erfahrung notwendig. Ja diese Übereinstimmung kann für einen wenigstens äusseren Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seienden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen." Obwohl der Gedanke das Wesen der Welt ist, müssen wir doch beständig beachten, dass für Hegel die Logik nicht die Gegenstände in ihrer Konkretheit betrachtet, sondern in völliger Abstraktheit (vgl. Werke III, 14). Sie ist so die Welt der Schatten (Ebenda 47); und ihre Formen, abseits von den realen Gebieten der Natur und des Geistes betrachtet, können leer genannt werden, obwohl dabei noch als wichtig zu bemerken ist, dass zu ihnen von aussen kein fremder Inhalt kommt, wie das bei Kant der Fall war (Encyk. § 43, Zusatz).

die Kategorien einen gewissen Unterschied in der Kompliziertheit aufweisen, nehmen sie ihre Stelle nebeneinander ein, alle in gleichem Masse in ihrer Gültigkeit gerechtfertigt. Die Entwicklung in der Hegelschen Logik indessen, nämlich das Fortschreiten zu immer höhern Kategorien des Umdenkens bedeutet die Aufhebung der untern. So finden wir, dass die Quantität aufgehobene Bestimmtheit oder Qualität ist.[1] Und während die Kategorien selbst bei Kant die Hauptsache waren, ihre Ordnung und Entwicklung, so weit sie überhaupt bestand, erst in zweiter Linie kam, ist bei Hegel die Entwicklung und Systematisation vielleicht das Wichtigste, und neben ihm erscheinen die besondern Kategorien als sekundär. Denn obwohl die Logik auch ein System von Denkbestimmungen sein sollte, in dem jede ihren eigen ihr zugeteilten Platz hatte, so dass so eine Wertskala für das Schätzen der Wissenschaften und wissenschaftlichen und philosophischen Lehren geschaffen war, so war doch ihr Hauptzweck der, einen adäquaten Ausdruck für das Absolute zu bilden. Wir brauchen daher nicht überrascht zu sein, diese fast übertriebene Ausarbeitung der Kategorien und ihrer Übergänge bei Hegel zu finden, im Gegensatz zu der Mangelhaftigkeit bei Kant hierin. Der Übergang zur Quantität, mit dem wir uns gerade beschäftigt haben und den wir nur in sehr gekürzter Form wiedergegeben haben, illustriert diesen sorgfältigen allmählich sich entwickelnden Fortschritt. Der Übergang zum Mass wird uns einen ebenso guten Beleg hierfür geben.

Wir haben uns schon mit den relativen Stellungen von Qualität und Quantität bei beiden Philosophen beschäftigt, und haben gesehen, dass das Auseinandergehen durch die Grundverschiedenheit ihrer Zwecke, Weltanschauungen und Methoden zu erklären ist. Kant hat seine Kategorien mit mehr ausdrücklicher und bestimmter Beziehung auf ihre Anwendung in der Erfahrung behandelt als Hegel. Ein anderer scheinbarer Widerspruch lässt sich in derselben Weise erklären. Wir sahen, dass Kant betont, dass von blossen Begriffen allein es unmöglich ist, einzusehen, „wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei und so eine Grösse sein könne“;[2] hierfür müssen wir uns an die Erfahrung wenden und an ihre apriorische Bedingung oder Form, den Raum. Nun sehen wir hier aber, dass Hegel die Notwendigkeit der Quantität

[1]) Vgl. z. B. Werke III, 209, 390.
[2]) B 288.

und sie selbst aus der Betrachtung reiner Begriffe allein ableitet. Indessen ist hier trotz des grossen Unterschiedes in den Ansichten und Zielen kein notwendiger Widerspruch, obwohl es wahrscheinlich ist, das keiner von beiden mit viel Billigung das Verfahren und die Methoden des andern ansehen würde. Denn was Kant zu beweisen hat, ist die Möglichkeit der Quantität als einer realen Kategorie, nämlich zu zeigen, wie es möglich ist, dass eine Kategorie, die ein solches Verlangen stellt, dass „Ein Ding mit vielen zusammen einerlei sein" soll, irgend eine Gültigkeit haben kann, d. h. einen Gegenstand haben kann, auf den sie Anwendung findet. So bemüht er sich, zu zeigen, nicht wie solch eine Forderung gestellt, sondern befriedigt werden könnte, wie sie eine objektive Anwendung fände. Nun hatte Hegel nicht notwendig, die Ableitung dieser Realität zu versuchen, er brauchte nur zu zeigen, wie wir an den Begriff selbst kommen müssen. Einen ihm entsprechenden Gegenstand zu finden, war nicht seine Aufgabe. Er versucht auch nicht, es a priori zu beweisen.

Aber obwohl Hegels Kategorien eine Anwendung in der Sinnenwelt finden, selbst wenn wir diese Anwendung so auffassen, wie Kant es tat, so haben sie doch in ihrem Charakter als Formen zum Umdenken der Welt eine andere und für Hegel wichtigere Bedeutung; sie sind Ausdrücke für das Absolute. So finden wir in der Sphäre der Qualität, die wir gerade verlassen haben, Ausdrücke, die im Laufe der Geschichte so angesehen wurden, als wären sie genügend und adäquat für diesen Zweck. Solche sind z. B. das Sein (der Eleatiker), das Nichts (der Buddhisten), das Werden (des Heraklit) u. s. w. Der adäquateste Ausdruck in dieser Hinsicht, der in der reinen Qualität zu finden ist, ist das Fürsichsein und das Eins, und das weil es das wahre Unendliche vertritt. Denn bei Hegel bedeutet das Unendliche nicht das Endlose, das Unbestimmte — das wäre das schlechte Unendliche —, sondern das Sein, welches bestimmt, in sich abgerundet und durch kein anderes als sich selbst begrenzt ist. Freilich ist das Fürsichsein ein sehr abstrakter Ausdruck für Geist und Gott, aber es ist der höchste, den wir in der Sphäre der reinen Qualität erreichen können. Das Hinausgehen über die Qualität bedeutet daher in dieser Beziehung, dass in ihr kein adäquater Ausdruck für die Natur des absoluten gefunden werden kann. Nun ist all dies für Hegel so Charakteristische Kant durchaus fremd. Denn für ihn sind die Kategorien nur in ihrer Funktion als das Gegebene verknüpfend gültig,

und die so erhaltene Welt kann nicht betrachtet werden, als ob sie irgendwie das Absolute oder Noumenon ausdrücke, wofür die Kategorien daher keine Gültigkeit haben — solch ein transscendenter Gebrauch wäre äusserst unzulässig. Ein Wechsel von einer Kategorie zu einer andern kann für ihn nichts anderes bedeuten, als nur einen Unterschied, der von der Verschiedenheit im Charakter des Inhalts abhängt, in den Arten das Gegebene zu vereinigen, sei es nach ihrer materiellen oder ihrer formalen Seite.

2. Kontinuierliche und diskrete Quantität und Grenze.

Der Übergang von der Qualität zur Quantität fand, wie wir gesehen haben, statt, als wir nicht nur die vielen Eins, sondern die Gleichheit oder Einheit der Momente der Attraktion und Repulsion erhalten hatten. Das Fürsichsein wurde dann „schlechthin identisch mit seinem Seinfüranders", all die vielen Eins waren qualitativ dasselbe, jedes war genau, was jedes andere war. Die Grenze, die das Ansichsein von seinem Seinfüranders trennte, wurde daher tatsächlich keine Grenze. Wenn also die Qualität die erste „unmittelbare Bestimmtheit von Sein" ist, ist die Quantität „die Bestimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden ist". Und das ist der Begriff, der der mathematischen Definition der Quantität, als das, was vermehrt oder vermindert werden kann, zu Grunde liegt. Dies bedeutet, dass wir es hier mit einer Bestimmtheit des Seins zu tun haben, das derartig ist, das sie geändert werden kann, während die Qualität des Seins unverändert bleibt. Wenn wir über die Grenze in der Sphäre der Qualität hinausgehen, so wird das Etwas ein anderes, d. h. es ändert sich, aber das ist nicht länger hier der Fall, und wir treffen nun den Fall, dass das Etwas gegen seine Bestimmtheit und seine Grenze gleichgültig ist. „Solche Grenze, die Gleichgültigkeit derselben an ihr selbst und des Etwas gegen sie, macht die quantitative Bestimmtheit desselben aus.[1])

Aber die mathematische Definition sowohl, als der Ausdruck Grösse selbst bezieht sich vielmehr auf die bestimmte Quantität, d. h. eine solche mit einer Grenze, und bis jetzt haben wir diese Stufe nicht erreicht. Wir sind noch in der Sphäre der reinen Quantität und haben nun zu untersuchen, was darin enthalten ist.

[1]) Vgl. Werke III, 209—211, Encykl. § 96.

Die Quantität rührte von der Vereinigung der Attraktion und Repulsion her. Diese werden, insofern sie bei dem Übergang zur Quantität ihre Unabhängigkeit als Kategorien einbüssen, zu blossen Momenten. In ihrer Selbständigkeit war das Element des Werdens in ihnen überwiegend, das Eins wurde das Viele, und, unter dem Einfluss der Attraktion, strebte das Viele wieder danach, eine Einheit zu werden. Nun verlieren sie indessen durch den Übergang von der letzten Stufe der Qualität zur reinen Quantität dieses Charakteristische des Werdens, sinken zu ruhiger Einheit herab, und werden Kontinuität bzw. Diskretion. „Die Kontinuität ist also einfache sich selbst gleiche Beziehung auf sich, die durch keine Grenze und Ausschliessung unterbrochen ist, aber nicht unmittelbare Einheit, sondern Einheit des fürsichseienden Eins.“ [1]) Die absolute Gleichheit der Eins, die in der Quantität enthalten sind, die Tatsache, dass es keine Trennung, keine Grenze zwischen ihnen giebt, liegt der Kontinuität als einem Moment der Quantität zu Grunde. Aber diese Einheit ist zur selben Zeit keine blos abstrakte Einheit, in der jeder Unterschied verloren gegangen ist, sie ist im Gegenteil eine Einheit der Vielen — so dass die Diskretion genau so ein notwendiges Moment ist wie die Kontinuität. [2])

Der Unmittelbarkeit zu folge, in der die reine Quantität, als das erste Glied einer neuen Trilogie sich darbietet, treten sie heraus und erscheinen als selbständig; so muss die Quantität nacheinander in der Form der Kontinuität und der Diskontinuität gesetzt werden. „Sie ist schon sogleich unmittelbare Einheit derselben, d. h. sie ist zunächst selbst nur in der einen ihrer Bestimmungen der Kontinuität gesetzt und ist so kontinuierliche Grösse.“ [3]) So betrachtet, nimmt die ganze Quantität die Form der Kontinuität an. Aber ebenso kann die ganze Quantität auch als diskret betrachtet werden. In dem einen Falle ist die Einheit, die Gleichheit, die Ähnlichkeit der Eins betont, in dem andern ihre Existenz als viele Eins, d. h. ihre Getrenntheit und Verschiedenheit von einander. Es ist daher falsch, zu sagen, die

---

[1]) Werke III, 212.

[2]) Vgl. Werke III, 213. „Um dieser Dieselbigkeit (der vielen Eins) willen ist dies Discernieren ununterbrochene Kontinuität, und um des Aussersichkommens willen ist diese Kontinuität, ohne unterbrochen zu sein, zugleich Vielheit, die ebenso unmittelbar in ihrer Gleichheit mit sich selbst bleibt.

[3]) Ebendas 229.

Quantität sei rein kontinuierlich oder rein diskret, oder es gebe Quantitäten, von denen einige kontinuierlich und einige diskret seien. Die Wahrheit ist, dass alle Quantität und jede Art von Quantität, sowohl kontinuierlich als diskret ist. So kann eine Linie, die als eine Einheit angesehen wird, als kontinuierliche Quantität betrachtet werden, aber als teilbar ist sie diskret. Ebenso können hundert Menschen als eine diskrete Grösse gelten, sofern wir sie getrennt betrachten, aber sie sind ebensogut eine kontinuierliche Grösse, „und das denselben Gemeinschaftliche, die Gattung Mensch, welche durch alle Einzelne hundert geht, und dieselben unter einander verbindet, ist es, worin die Kontinuität dieser Grösse begründet ist“.[1]) „Die kontinuierliche und diskrete Grösse müssen daher nicht insofern als Arten angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der andern nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, dass dasselbe Ganze das einemal unter der einen, das anderemal unter der andern seiner Bestimmungen gesetzt ist.“[2]) Beide Momente sind wirklich in jeder Quantität enthalten, der Unterschied ist der, welches von den Momenten ist gesetzt (explicite) und welches ist nur im Begriff (implicite)?[3]) Wie gewöhnlich findet man die Wahrheit nicht, wenn man jedes von dem andern getrennt hält und für sich allein betrachtet, als ob es in der Getrenntheit vom andern existieren könnte, sondern in der Vereinigung beider. Die Wahrheit der reinen Quantität ist daher in der Vereinigung der kontinuierlichen und der diskreten zu finden, genau wie wir die Wahrheit des reinen Seins in der Vereinigung von Sein und Nichts — Werden oder in einer unmittelbaren Form, Dasein — fanden. Aber die Einheit der diskreten und kontinuierlichen Grösse giebt uns bestimmte Quantität oder Quantum, obwohl dieses, wie gewöhnlich, zunächst in einer weniger unmittelbaren Form erscheint, die Hegel Grenze nennt.[4]) Wir wollen sehen, wie dies vor sich geht. Es wird vielleicht etwas klarer, wenn wir den Fall nehmen einer konkreteren Verwirklichung der Idee der reinen Quantität, des Raumes. Hier stellt die Kontinuität die Selbstgleichheit und absolut ununterbrochene Verbindung aller Raumteile untereinander dar; so betrachtet, können wir leicht sehen, dass das, was wir vor uns haben,

---

[1]) Encyk. § 100, Zusatz.
[2]) Ebendas § 100.
[3]) Werke III, 230.
[4]) Ebendas 231.

der unbestimmte, unendliche oder vielmehr endlose Raum ist. Aber Diskretion allein kann uns auch nicht geben, was wir brauchen, wir erhalten es erst, wenn wir von dem Ganzen unendlichen Raum einen bestimmten Teil abgetrennt haben. Nun setzt uns das Element der Diskretion, nach dem wir den Raum als aus einer Menge von Teilen zusammengesetzt betrachten, in den Stand, gewissermassen an jedem bestimmten Ort anzuhalten und dabei einen Teil von dem einen allumfassenden Raum abzutrennen. Nun ist es die Grenze, die den bestimmten von dem unbestimmten trennt, und ihn als einen bestimmten Raumteil bezeichnet.[1]) Oder, indem wir auf Kants Auseinanderlegung dieser Sache zurückgreifen, stellt Kants Einheit die Kontinuität Hegels dar, wie das aus dem oben erwähnten Beispiel von den hundert Menschen ersichtlich wird. So ist in „Alle Menschen sind sterblich" das Einheitsmoment durch den allgemeinen Begriff Mensch vertreten. Aber das gab uns bis jetzt nicht die Möglichkeit der bestimmten Quantität oder Zahl. Hierfür ist noch das Element der Vielheit notwendig, das bei Hegel durch die Diskretion dargestellt ist. Nun endlich geht aus der synthetischen Vereinigung dieser beiden Momente die Vorstellung der Zahl, die, wie wir sahen, durch Allheit dargestellt ist, oder die bestimmte Quantität hervor. Aus der unbestimmten und unbegrenzten Sphäre heraus, die die Einheit oder das Kontinuierliche gab, waren wir mittelst des Moments der diskreten Vielheit in den Stand gesetzt, eine gewisse, bestimmte Quantität abzuscheiden. Die Einheit also der Diskretion und Kontinuität lässt die Grenze entstehen, die das Diskrete von dem unbestimmten Kontinuierlichen scheidet. Diese Betrachtungen sollen dazu beitragen, Hegels Übergang von der reinen zu der bestimmten Quantität zu verstehen. „Die diskrete Grösse hat erstlich das Eins zum Prinzip und ist zweitens Vielheit der Eins, drittens ist sie wesentlich stätig, sie ist das Eins zugleich als Aufgehobenes, als Einheit, das Sichkontinuieren als solches in der Diskretion der Eins. Sie ist daher als Eine Grösse gesetzt, und die Bestimmtheit derselben ist das Eins, das an diesem Gesetztsein und Dasein ausschliessendes Eins, Grenze an der Einheit ist. Die diskrete Grösse als solche soll unmittelbar nicht begrenzt sein; aber als unterschieden von der kontinuierlichen ist sie als ein Dasein und ein Etwas, dessen Bestimmtheit das Eins und als in einem Dasein auch erste Negation

[1]) Vgl. Kants Erörterungen über die Unendlichkeit und Begrenzung des Raumes u. s. f.

und Grenze ist." [1]) So sehen wir, dass von dem Element der Diskretion, wenn es für sich allein betrachtet wird, wir keine Grenze bekommen können, sondern nur, wenn wir beide vereinigt ansehen, aber doch so verschieden, dass die Grenze erscheint. Was aber meint Hegel damit, „die Grenze ist das Eins"? Wir werden das verstehen, wenn wir uns erinnern, dass die diskrete Quantität die vielen Eins in ihrer Verschiedenheit sind. Nehmen wir an, dass wir in unserm Fortschreiten von einem zum andern derselben, einem kontinuierlichen Prozess, da sie alle gleich sind, an irgend einem anzuhalten uns entschlossen hätten, wie das ja ihre Diskretion zulässt, so scheiden wir auf dieser Weise von dem Unendlichen oder vielmehr Endlosen und Unbestimmten eine gewisse bestimmte Quantität ab, und das Eins, wo wir halten, bildet offenbar die Grenze. So ist von hundert das hundertste die Grenze. Das Halten an diesem Punkt macht es zu einem bestimmten Quantum. Es ist leicht einzusehen, dass in vielen Einzelheiten Kant und Hegel hier wesentlich übereinstimmen. Hegels Moment der Kontinuität, Diskretion und Grenze sind im Grunde genommen Kants Einheit, Vielheit und Totalität äquivalent. Die Kontinuität bei diesem, wie die Einheit bei dem Andern, geht auf die Tatsache zurück, dass die Eins als identisch betrachtet werden. Die Vielheit, die nicht bestimmt ist, die in sich selbst eine Grenze nicht hat, ist, wie wir in dem Fortschreiten zur Unendlichkeit gesehen haben, im Grunde dasselbe Moment wie die Diskretion. Es ist vielleicht einzuwenden, dass die Grenze der Totalität nicht ganz parallel ist; beide aber drücken das Ergebnis der Vereinigung der beiden andern aus, und ihre Ähnlichkeit wird klarer in der unmittelbareren Form der Grenze, der Zahl. Indessen giebt es, wie gewöhnlich, einen Unterschied in den Methoden, welcher hier wie immer der alte ist zwischen der rein begrifflichen Ausarbeitung auf der einen Seite und der Betrachtung mit ständiger Rücksicht auf die Erfahrung auf der andern Seite. Selbst die Ableitung der verschiedenen Momente der Kantischen Quantitäts-Kategorie war bedingt durch den Charakter der Materie, auf die sie angewandt wurden. Es ist nicht nötig, den Gegensatz dieser mit Hegels Methode weiter zu betonen. Dessen Bemühen war es, die reinen Gedankenelemente zu entwickeln, sie als ungenügend nachzuweisen und, durch die Vernunftsnotwendigkeit getrieben, zu

[1]) Hegel, Werke III, 231.

der nächsten und höhern Stufe weiterzuschreiten. Kants Hauptproblem war es, zu zeigen, wie die quantitative Betrachtungsweise auf die Erfahrung gültige Anwendung finden könnte.

Ich habe oben versucht, bei der Behandlung dieser Frage nachzuweisen, dass die drei Unterabteilungen unter der Quantität für Kant nicht jene Selbständigkeit hatten, die sie auf den ersten Blick zu haben scheinen. Diese Eigentümlichkeit tritt bei Hegel klar zu Tage. Dieser Unterschied ist zu erwarten. Der Beweis der Unselbständigkeit der Kategorien war notwendigerweise eine der Hauptaufgaben, um zur absoluten Idee zu kommen, während irgendeiner der Zwecke die Kant erreichen wollte, ihn nicht dazu führt, sie zu betonen. Aber wie gewöhnlich, ist der grosse und wesentliche Unterschied der, dass gemäss der kritischen Philosophie die Quantitäts-Kategorien wie alle andern auf das Noumenon keine Anwendung finden könnten. Hegel betrachtet sie als dem Realen inadäquate Ausdrücke. „Das Absolute ist reine Quantität —, dieser Standpunkt fällt im Allgemeinen damit zusammen, dass dem Absoluten die Bestimmung von Materie gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung sei. Auch macht die Quantität die Grundbestimmung des Absoluten aus, wenn es so gefasst wird, dass an ihm, dem absolut-indifferenten, aller Unterschied nur quantitativ sei.“[1]) Die Quantität bleibt eins der Momente selbst in der absoluten Idee, aber ein sehr aufgehobenes. In der Welt der Natur, deren Wesen ist, anders zu sein als die Idee, sind quantitative Betrachtungen relativ wichtig; sie werden es weniger, wenn wir die Welt von der Seite der organischen Kategorien und noch weniger, wenn wir sie von der der spirituellen betrachten.[2])

3. Zahl, Mathematik.

a) Die Kategorie der Zahl.

Wir sahen, dass die Quantität sich dadurch von der Qualität unterschied, dass sie gegen ihre Grenze gleichgültig war. „Aber damit ist ihr ebenso die Grenze oder ein Quantum zu sein nicht gleichgültig.“[3]) Das bedeutet, dass obwohl das Charakteristische der

[1]) Encyk. § 99.
[2]) Vgl. Ebendas.
[3]) Werke III, 233.

Grösse ist, gegen ihre Grenze gleichgültig und somit des Vermehrens oder Verminderns fähig zu sein, ohne aufzuhören eine Grösse zu bleiben, diese Grenze und bestimmte Quantität oder Quantum als eine Kategorie im Laufe der Dialektik sich als notwendig erweisen musste. Quantität muss als Quantum erscheinen, obwohl es nicht entschieden und auch gleichgültig ist, soweit nur quantitative Rücksichten in Betracht kommen, als was für eines. Das Eins ist als die Grenze das Prinzip des Quantums. Dieses Eins ist indessen nicht das Eins der Qualität, sondern das Eins der Quantität, d. h. es ist die Einheit als ein Teil des Quantums.[1]) Es möchte scheinen, dass das hundertste allein die Grenze ist, die die vielen Eins einschliesst, und im gewissen Sinne ist das so; aber dann hat keine der hundert Einheiten einen Vorzug vor den andern, so das jede tatsächlich die hundertste ist; sie sind alle hundertste.[2]) So sehen wir, wie wir zu den drei charakteristischen Merkmalen des Eins kommen: α) sich auf sich beziehend, da ja tatsächlich, das worauf sich das hundertste bezieht, auch ein hundertstes ist; β) einschliessend, als die vielen Einheiten umfassend; γ) anderes ausschliessend, insofern es nicht nur abstösst, was von den enthaltenen Einheiten über das Hundert hinaus ist, sondern auch insofern es sein Anderssein, etwas anderes zu sein als ein hundertstes, von sich selbst und den andern Einheiten des Hunderts ausschliesst.[3])

„Das Quantum, in dieser Bestimmung vollkommen gesetzt, ist die Zahl.“ Das Kontinuierliche war die Form der Unbestimmtheit; nun haben wir mit der Festlegung der Grenze als einer Verbindung zwischen ihr und der Diskretion eine bestimmte Vielheit. „Das Quantum nur als solches ist überhaupt begrenzt, seine Grenze ist abstrakte einfache Bestimmtheit desselben. Indem es aber Zahl ist, ist diese Grenze als in sich selbst mannigfaltig gesetzt“ (wie wir in dem Beispiel von Hundert auseinandergesetzt haben). Wir haben daher als die Momente der Zahl die Einheit, welche der kontinuierlichen und die Anzahl, die der diskreten Quantität entspricht. Eine Grenze erscheint sowohl in der Qualität als in der Qantität, aber es besteht ein charakteristischer Unterschied zwischen ihnen. In der erstern durchdringt die Grenze das Dasein und giebt diesem seine Bestimmung, macht es endlich. Im letztern

---

[1]) Ebendas 233.
[2]) Ebendas 234.
[3]) Ebendas 233.

Falle indessen hängt die Grenze ab von ihren vielen Einheiten, statt umgekehrt. Sie können ohne sie bestehen, aber die Grenze kann es nicht ohne die Einheiten. Es ist die Anzahl, welche eine Zahl, eine Zwei, eine Zehn u. s. w. ausmacht.[1])

Einheit, Anzahl, Zahl scheinen vielleicht mehr als Kontinuität, Diskretion und Grenze, den drei Kantischen Momenten Einheit, Vielheit und Allheit zu entsprechen. Die Frage ist nun allerdings nicht von grosser Bedeutung, da der einzige Unterschied zwischen Einheit, Anzahl und Zahl einerseits und Kontinuität u. s. f. andererseits nur ein solcher von grösserer oder geringerer Unmittelbarkeit, von mehr oder weniger Selbständigkeit der verschiedenen Momente ist. Doch trägt der Vergleich der Kontinuität u. s. f. mit den Kantischen Kategorien dazu bei, die wahre innere Verbindung zwischen beiden, als auch zwischen den Motiven, die zu ihrer Annahme führen, klarer hervortreten zu lassen.

Es könnte scheinen, dass wenigstens die Behandlung der Zahl einen Widerspruch zwischen den beiden Philosophen offen und direkt aufweist. Für Kant ist die Zahl mehr das Produkt der Einbildungskraft, die zwar unter der Leitung des Verstandes arbeitet, als ein reines Gedankenelement, während wir bei Hegel zu ihr kommen als einer der notwendigen Kategorien, die wir in Fortschreiten zur Idee zurücklegen müssen. In dem einen Fall ist es festgestellt, dass wir nicht ihre Möglichkeit aus der blossen Vernunft, aus blossen Begriffen allein verstehen können, in dem andern haben wir sie aus reinen Denkbestimmungen ohne Mischung von Empfinden und Anschauung abgeleitet. Aber ich denke, dass hier auch eine kurze Überlegung über das, was wirklich darin enthalten ist, uns überzeugen wird, dass der Widerspruch mehr scheinbar als wirklich ist. Denn so wenig wie bei Kant uns Einheit, Vielheit, Totalität als reine Kategorien Zahlen darstellen, so giebt uns bei Hegel die „Zahl" und ihre Momente vielmehr die logische Begründung der Zahl und des Zählens als diese konkreten Produkte selbst. Wir sind nun an der Stufe angekommen, wo wir fähig sind, die Zahl, die Arithmetik und die mathematische Auffassung der Welt zu verstehen und zu beurteilen. Sie sind keine reine Gedankenprodukte, und wenn wir in Folgendem ihre Behandlung bei Hegel betrachten, so werden wir finden, dass der Unterschied von Kant darin besteht, dass Hegel diese Operation

---

[1]) Werke III, 233—234.

eher mehr als weniger mechanisch und von der Sinnlichkeit abhängig macht.

b) Die Mathematik.

Nachdem Hegel das Charakteristische und die Momente der Zahl bestimmt hat, geht er weiter zu der Betrachtung der verschiedenen Arten von Operationen, mit denen sich die Arithmetik beschäftigt. Aber hier ist ein Wort der Warnung notwendig. Diese arithmetischen Operationen und ihre Untersuchung gehören nicht zu der Dialektik; sie sind nicht in derselben Weise wie z. B. die Kategorie des Quantums oder der Zahl abgeleitet; genau genommen, werden sie überhaupt nicht abgeleitet, wenigstens nicht von reinen Begriffen. Was wir haben, ist vielmehr eine Anordnung der arithmetischen Rechnungsarten — denn hierzu kommen sie alle — unter der Leitung einer Betrachtung der Zahl und ihrer Momente. Den Standpunkt der reinen Vernunft, der sie vertritt, leitet er ab, eben wie er in der Lehre vom Begriff den Standpunkt der allgemeinen Naturgesetze ableitet, aber wie im letzten Falle er nicht sagt, welche Gesetze das sind, sondern nur, dass es solche sind, so versucht er jetzt nicht die Teilung der Arithmetik weder nach Form noch Inhalt aus der reinen Vernunft zu geben. Wenn so selbst Hegels Auseinandersetzung dieser Prozesse, wie auch seine Beschreibung des Wesens ihrer Methoden, sich als inadäquat oder irrig erweisen sollte, so entwertet das keineswegs die Haupt- und auch die Nebenzwecke seiner Logik. Sie wäre doch noch tauglich als Darstellung des Absoluten, des Realen und würde uns doch befähigen, den Wert der numerischen und arithmetischen Weltanschauungen zu beurteilen, die uns einen, wenn auch inadäquaten Ausdruck desselben geben. Wenn wir zugeben, dass die Arithmetik sich mit der Zahl beschäftigt — was kaum bezweifelt werden kann —, dann werden wir nach Überschreitung der Kategorie der Zahl, die ihren Standpunkt darstellt, sehen, dass jeder Versuch, das Wesen des Realen durch Quantum und Zahl auszudrücken, scheitern muss. Dieses Ergebnis erhalten wir unabhängig von Hegels Ansichten über das Wesen der arithmetischen Disziplinen.

Die Grundsätze, nach denen wir versuchen müssen, die verschiedenen mathematischen Operationen zu schematisieren, müssen aus den charakteristischen Elementen in dem Begriff der Zahl selbst entspringen. Diese sind Anzahl und Einheit. „Die Einheit

aber auf empirische Zahlen angewendet, ist nur die Gleichheit derselben; so muss das Prinzip der Rechnungsarten sein, Zahlen in das Verhältnis von Einheit und Anzahl zu setzen und die Gleichheit dieser Bestimmungen hervorzubringen.“ [1]) Dieses ist indessen kein Fortschritt wie der der Dialektik selbst, sondern, da die Charakteristik der Zahlen Gleichgültigkeit gegen einander ist, so ist die Operation etwas, das auf sie von aussen ausgeübt werden muss. „Die Beziehungsweisen der Zahlen sind die Rechnungsarten.“ [2]) „Rechnung ist überhaupt Zählen und der Unterschied der Arten zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beschaffenheit der Zahlen, die zusammengezählt werden, und für die Beschaffenheit ist die Bestimmung von Einheit und Anzahl das Prinzip.“ [3]) Der einzige Unterschied der Qualitäten der Zahlen, mit der wir uns hier beschäftigen, ist Gleichheit und Ungleichheit, welche Eigentümlichkeiten sind, die nicht zu den Zahlen selbst gehören, sondern durch äussern Vergleich ihnen zukommen. Da Zahlen auf zweierlei Weise hervorgebracht werden können, entweder durch Zusammenstellen oder durch Zergliedern, erhalten wir zwei Unterabteilungen für jede Rechnungsart, die positive und die negative. [4])

„Nummerieren ist das erste, die Zahl überhaupt machen, ein Zusammenfassen von beliebig vielen Eins.“ [5]) — Durch das Zusammenfassen der Vielen zu einer Einheit erhalten wir, indem wir in jedem folgenden Falle, der zu einer Einheit zusammengezogen wird, eine Summe bilden, die um Eins grösser ist als die vorhergehende, die natürliche Reihenfolge der Zahl. „Da die Eins äusserlich gegen einander sind, stellen sie sich unter einem sinnlichen Bilde da, und die Operation, durch welche die Zahl erzeugt wird, ist ein Abzählen an den Fingern, an Punkten u. s. w. Was vier, fünf u. s. f. sind, das kann nur gewiesen werden.“ [6])

Wenn nun die Zahlen, die wir so erhalten haben, ungleich sind, so ist ihre weitere Zusammenstellung Addition, nach der negativen Seite Subtraktion. Sind die gegebenen Zahlen indessen gleich, aber ungleich in der Anzahl, erhalten wir Multiplikation, bzw. Division. Wenn sowohl die Zahl gleich ist, an Einheiten

---

[1]) Encyk. § 102.
[2]) Werke III, 236.
[3]) Encyk. 102.
[4]) Vgl. Werke III, 237.
[5]) Encyk. § 102.
[6]) Werke III, 238.

wie in der Anzahl, erhalten wir Potenzieren, bzw. Ziehen der Wurzel.[1])

Es ist nicht notwendig, auf eine nähere Auseinandersetzung dieser Dinge einzugehen, nachdem wir einmal ihr Prinzip erkannt und gesehen haben, dass sie in der Dialektik der Idee keinen Teil nehmen. Es mag indessen von Nutzen sein, einen Angriff zu verzeichnen, den Hegel, einer vielleicht zu häufigen Gewohnheit bei sich folgend, gelegentlich auf Kant macht. Kant hatte geglaubt, dass die Urteile der Arithmetik wie $7 + 5 = 12$ und der Geometrie, wie, eine Gerade ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten, synthetisch apriori nicht analytisch und nicht aposteriori, d. h. von der Erfahrung abgeleitet sind. Der Unterschied liegt nicht in der Richtung, die man vielleicht erwarten könnte; er besteht nicht in Hegels zu starker Hervorhebung der Rolle, die die reine Vernunft in arithmetischen und geometrischen Operationen spielt. Im Gegenteil, er möchte lieber jede begriffliche Tätigkeit dem Bilden und Billigen solcher Urteile absprechen. Sie sind höchstens rein analytisch. Zu Kants Behauptung hierüber, „man sollte anfänglich zwar denken es ($7 + 5 = 12$) sei ein bloss analytischer Satz", fügt er in Klammern hinzu, „gewiss",[2]) und weiter lesen wir: „die Summe von 5 und 7 heisst die begriffslose Verbindung beider Zahlen, das so begrifflos fortgesetzte Nummerieren von 7 an, bis die 5 erschöpft sind, kann man ein Zusammenfügen und Synthesieren, gerade wie das Nummerieren von Eins an, nennen — ein Synthesieren, das aber gänzlich analytischer Natur ist, indem der Zusammenhang ein ganz gemachter, nichts darin ist noch hineinkommt, was nicht ganz äusserlich vorliegt".[3]) Der Kern des Einwurfs scheint darin zu liegen, dass 7 und 5 wirklich keine Begriffe sind, dass ihre Zusammensetzung ganz begriffsloser, ja mechanischer Natur und von aussen hergeleitet ist. Freilich sind sie nicht Produkte des reinen Denkens wie die Kategorien, aber Kant ist sich darüber eben so klar wie Hegel. Dennoch ist es nicht leicht einzusehen, wie dieser leugnen kann, dass, obwohl sie selbst nicht reine Gedankenelemente sind, sie in der Anschauung oder Einbildungskraft unter Leitung der Kategorien gebildet sind. Scheinen sie nicht selbst bei Hegel unter der Kategorie der Zahl,

---

[1]) Vgl. Encyk. § 102, Logik 237—244.
[2]) Werke III, 239.
[3]) Ebendas.

einem der Momente in der reinen Dialektik zu stehen? Die Notwendigkeit, sich auf die Finger zu berufen, worauf er aufmerksam macht, ist nur eine Wiederholung von Kants eigenen Worten,[1]) und stellt nur den nichtanalytischen Charakter (im Kantischen Sinne) der ganzen Operation dar. Aber dann bleibt für Kant die Frage, wie können wir hierfür innerhalb der Erfahrung allgemeine Gültigkeit verlangen? Darin liegt für Kant der ganze Kernpunkt; wäre es nicht dafür, so würden solche Urteile oder Operationen nicht mehr Prüfung oder Rechtfertigung erfordern als gewöhnliche aposteriorische Urteile, die aus der Analysis unserer Wahrnehmungen oder Anschauungen abgeleitet sind. Genau das ist der Standpunkt, der sich Hegel nicht als von besonderem Interesse darbot. Daher kommt der Ursprung dieses ganzen Angriffs, wie viele andere derselben Natur, nicht aus einem wirklichen Widerspruch in der besondern Lehre — sie sind hier z. B. ja wesentlich einig —, sondern aus dem Unterschied in den Grundzielen und Interessen. Der wichtige Punkt, den man nicht vergessen darf, wenn man über Kants Stellung zur Mathematik spricht, ist, dass sein Zweck nicht ist, eine vollständige Philosophie dieser Disziplin zu geben mit einer sorgfältigen Prüfung der sie bildenden Elemente, sondern zu beweisen, dass die gewöhnliche Elementarmathematik Anspruch auf Allgemeingültigkeit in der „Welt der Sinneserfahrung" machen kann. Wenn er so feststellt, dass seine Aufgabe die der reinen, nicht der angewandten Mathematik ist,[2]) so müssen wir das als ein Anzeichen verstehen, dass er nicht die besonderen Mittel und Methoden untersuchen will, durch die die Lehren der Geometrie und der Arithmetik auf die besondern Gegenstände der Erfahrung Anwendung finden, und nicht als ein solches, dass er wünscht, jede Beziehung auf die Erfahrung und jede Untersuchung über die Allgemeingültigkeit der mathematischen Urteile für sie auszuschliessen. Eine Philosophie der reinen Mathematik als rein zu geben, d. h. ohne jede Beziehung auf die Erfahrung, war nicht Kants Hauptaufgabe; er zeigte, dass die reine Mathematik für die Erfahrung Gültigkeit beanspruchen könnte.

Aber obwohl man geneigt ist, die Richtigkeit von Hegels Kritik an Kant in Abrede zu stellen, muss man doch zugeben,

---

[1]) Vgl. B 299. „Der Begriff der Grösse sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Korallen des Rechenbretts u. s. f."

[2]) Vgl. Prolegomena.

dass er ausdrücklich die Aufmerksamkeit auf eine Charakteristik des arithmetischen und geometrischen Verfahrens gelenkt hat, die Kant in einer gewissen Dunkelheit liess. Sie betrifft die Äusserlichkeit der mathematischen Verfahrungsweise und Operationen, sowohl als die von Begriffen wie Gleichheit, Unterscheiden u. s. f. in Bezug auf die Materie, die ihnen zu Grunde liegt. [1])

Es scheint mir auch nicht, dass Hegels Angriff auf Kants geometrische Lehre irgendwie erfolgreicher wäre. Er versucht zu zeigen, dass das Urteil, „eine gerade sei die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten", wirklich analytisch und nicht synthetisch ist. Das tut er, indem er behauptet, dass „gerade" „einfach", da ja das räumliche Element schon im Begriff der Linie enthalten ist, und im Falle der Quantität „einfach" „kleinste" bedeutet, so dass das Urteil wirklich analytisch ist.[2]) Aber da, nach meiner Ansicht, diese Betrachtungen Hegels über die Mathematik in keinem notwendigen Zusammenhang zu seiner Methode und seinem System stehen, da sie höchstens psychologisch damit verknüpft sind, so halte ich es für überflüssig, weiter auf sie einzugehen. Aber bevor wir den Gegenstand verlassen, möchte ich Hegels Angriff auf den Begriff der Zahl, wo die Idee gewissermassen „ausserhalb" sich selbst, mit seiner Stellung in jener andern Sphäre der Äusserlichkeit, der Welt der Natur vergleichen, wo er eine feindselige Haltung zur Erfahrung einzunehmen scheint, eine Haltung, die durchaus nicht für sein System wesentlich ist, aber es begünstigt, dass er oft missverstanden wurde.

4. Grad.

„Die Grenze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich die einfache Bestimmtheit ist sie die intensive Grösse oder Grad."[3]) Die hier erwähnte Unterscheidung ist gewissermassen der zwischen der kontinuierlichen und diskreten Quantität ähnlich, aber sie unterscheidet sich darin, dass sie ihre Anwendung nicht auf den allgemeinen Begriff der Quantität, sondern auf das Quantum findet,

---

[1]) Vgl. oben S. 46 Anmerk.; auch u. a. Logik, Werke III, 236; auch unten.

[2]) Werke III, 240—241.

[3]) Encyk. § 103.

oder, was dasselbe ist, auf die quantitative Grenze. Die Unterscheidung entsteht dadurch, dass die Grenze bald in dem Momente der Anzahl, bald in dem der Einheit gesetzt wird. Insoweit die Grenze als eine Menge betrachtet wird, als ein Zusammenfassen vieler Eins, ist sie eine extensive Grösse; insoweit das Moment der Einheit betont wird, entsteht eine intensive Grösse. In beiden Fällen besteht eine Einheit der Vielen, sonst wäre keine Grösse überhaupt vorhanden. Wenn die Grenze erst in dem Moment der Anzahl gesetzt wird, so zeigt sich die Notwendigkeit des Übergangs zu ihrem Gegenteil. Dieses Viele der Grenze ist in sich gleichartig, jedes ist wie das andere, und so ist das Viele kontinuierlich. Das Ergebnis ist das, dass das Viele zur einfachen Einheit herabsinkt und „die Äusserlichkeit, welche die Eins der Vielheit ausmacht, verschwindet in dem Eins, als Beziehung der Zahl auf sich selbst“.[1]) „Die Grenze des Quantums, das als Extensives seine daseiende Bestimmtheit, als die sich selbst äusserliche Anzahl hatte, geht also in einfache Bestimmtheit über. In dieser einfachen Bestimmung der Grenze ist es intensive Grösse und die Grenze oder Bestimmtheit, die mit dem Quantum identisch ist, ist nun auch als einfache gesetzt — der Grad.“[2]) Die Bestimmtheit des Grades muss, wie die andern bestimmten Quanta, durch eine Zahl ausgedrückt werden, aber statt der Kardinalia müssen wir hier die Ordinalia anwenden. Das Quantum, welches 20 Grad hat, ist der 20. Grad, nicht die Anzahl.

Es giebt jedoch noch einen andern Unterschied zwischen intensiver und extensiver Quantität, auf den man wohl achten muss. Wir sahen, Quantität ist gleichgültig gegen ihre Grenze. Äusserlichkeit gehört sozusagen direkt zu ihrem Wesen. Extensive Quantität ist nummerische Vielheit, und so hat diese Äusserlichkeit in sich, d. h. zwischen den verschiedenen Eins. Insoweit als in der intensiven Quantität die Anzahl aufgehoben ist, fällt diese innere Äusserlichkeit weg, und an ihrer Stelle entsteht die Beziehung der Zahl als Grad zu andern Zahlen als Graden. „Sonach ist der Grad einfache Grössenbestimmtheit unter einer Mehrheit solcher Intensitäten, die verschieden, jede nur einfache Beziehung auf sich selbst, zugleich aber in wesentlicher Beziehung auf einander sind, sodass jede in dieser Kontinuität mit den andern ihre Bestimmtheit hat. Diese Beziehung des Grades durch sich selbst

[1]) Werke III, 253.
[2]) Ebendas.

auf sein Anders macht das Auf- und Absteigen in der Skala der Grade zu einem stetigen Fortgang, einem Fliessen, das eine ununterbrochene, unteilbare Veränderung ist.[1])

Aber obwohl so verschieden, schliessen extensives und intensives Quantum sich doch gegenseitig ein — sie sind verschieden, aber untrennbar. Der Grad ist Eins, aber nicht das unbestimmte Eins, das Prinzip der Zahl im allgemeinen, das die Anzahl ausschliesst. Der Grad hingegen ist bestimmt und das zweifach, erstens in seiner Beziehung zu seinem Andern, den andern Graden, so dass z. B. der zwanzigste Grad durch seine Stellung in der Skala bezüglich des neunzehnten und des einundzwanzigsten bestimmt ist, zweitens in Beziehung auf die Anzahl, deren Einheit sie ist. In der Extensität ist die Diskretion der zwanzig betont, aber diese sind auch im Grade enthalten, wenn auch kontinuierlich.

„Extensive und intensive Grösse sind also eine und dieselbe Bestimmtheit des Quantums; sie sind nur dadurch unterschieden, dass die eine die Anzahl als innerhalb ihrer, die andere dasselbe, die Anzahl als ausser ihr hat.“[2])

Diese Auseinandersetzung der Beziehung zwischen extensivem und intensivem Quantum trägt in gewisser Hinsicht eine Ähnlichkeit mit der Kantischen. In beiden Fällen sind die hervorgehobenen Merkmale ziemlich dieselben, nämlich das für die Betonung gewählte Moment, Anzahl oder Einheit; aber während bei Hegel die Unterscheidung sozusagen die Kategorien schuf, wird sie bei Kant nur gebraucht, um sie zu bestimmen, ihre Annahme dagegen war durch andere Rücksichten bedingt, nämlich durch ihre Notwendigkeit für die Möglichkeit der Erfahrung. Beide Philosophen glauben, dass jedes Objekt sowohl intensive als extensive Grösse hat, aber diese Untrennbarkeit ist für Kant nicht durch eine innere Verbindung, die eine begriffliche Prüfung enthüllen könnte, sondern durch die Tatsache begründet, dass jedes Objekt der Erfahrung als ein Objekt der Sinneswahrnehmung eine Form (Raum und Zeit) und eine Materie (den Empfindungsinhalt) enthält. Die Tatsache, dass er sowohl, wie Hegel, glaubt, dass die Intensität der Erscheinungen durch extensive Bestimmungen ausgedrückt werden kann, geht nicht darauf zurück, dass er glaubt, beide Begriffe schlössen einander ein — freilich, soweit das geht, sind beide ver-

---

[1]) Ebendas 255.
[2]) Werke III, 256.

schiedene Arten der Quantität —, sondern, dass für eine objektive Schätzung der Intensität die Möglichkeit der Ersetzung nötig ist. So bleiben trotz aller scheinbaren Gleichheit der Resultate die Methoden der beiden Philosophen durchaus verschieden. Aber selbst in den Punkten, wo sie übereinzustimmen scheinen, besteht ein Unterschied, der durch die Verschiedenheit der Methoden hervorgerufen wird. Beide glauben an die Untrennbarkeit der intensiven und extensiven Quanta. Aber da bei Hegel dies auf die Natur des Quantums selbst zurückgeht, muss jedes extensive Quantum, und daher selbst Raum- und Zeitgrössen, zugleich als intensiv angesehen werden, und umgekehrt. Bei Kant findet eine solche Identität der beiden Arten von Grössen nicht statt; bei ihm haben Grad und intensive Grösse Beziehungen auf „Intensitäten" der Erscheinungen — sie sind freilich nicht die Kategorien, sondern das Ergebnis ihrer Anwendung auf die Erfahrung. Bei Hegel trifft dies nicht zu, und das kann vielleicht einigermassen den manchmal irreführenden Charakter seiner Terminologie illustrieren. Weiter darf man vielleicht hinzufügen, dass, obwohl beide Philosophen die Verbindung zwischen intensiven und extensiven Grössen als notwendig behaupten, dennoch die Voraussetzungen, die in dieser Annahme liegen, von keinem genügend untersucht werden. Man kann indessen sagen, dass diese Aufgabe eher der Methodologie als der Logik angehört.

5. Das Unendliche.

Wir haben schon häufig gesehen, dass die Grösse gegen ihre Grenze als Grösse oder Quantum, was sie dazu bestimmt, eine Grenze zu haben, gleichgültig ist. Aber aus welchem Grunde sollte sie eher eine haben als eine andere? Wir haben daher hier „eine Bestimmtheit, welche ebensosehr die Negation ihrer selbst ist. In der extensiven Grösse ist dieser Unterschied entwickelt, aber die intensive Grösse ist das Dasein der Äusserlichkeit, die das Quantum in sich ist".[1]) Das bedeutet, dass die Äusserlichkeit des Quantums schon in dem extensiven enthalten war, aber sie wird erst ganz klar in dem intensiven, und dies, weil der Grad als Einheit seine Bestimmtheit der Beziehung zu andern Graden verdankt. Der 20. Grad ist einerseits bestimmt durch den 21.,

[1]) Werke III, 261.

andererseits durch den 19., der 21. wieder durch den 22. u. s. f. bis ins Unendliche. Die Beziehung zu einem andern, in der er seine Bestimmtheit finden soll, ist hier bestimmt gesetzt. Wir können nicht nur, wir müssen über jede bestimmte Grösse hinausgehen. Wir kommen so zu der Kategorie der unendlichen Grösse, dem dritten Hauptmoment des Quantums, wo Zahl das erste und extensives und intensives Quantum das zweite ist.

Es liegt so in der Natur des Quantums selbst, seine Grenze zu ändern, darüber hinauszugehen, und wirklich jede Grenze zu überschreiten, denn ihre Bestimmtheit und Begrenztheit geht nicht auf sich, sondern auf sein Anderes zurück. Aber hierin liegt ein Wiederspruch, da es zu dem Wesen des Quantums gehört, eine Grenze zu haben. Die Negation der Grenze im Quantum führt zum Unendlichen. Aber dieses ist selbstwidersprechend. Der unendliche Progress ist der Ausdruck, nicht die Lösung dieses Widerspruchs. Dem äussern Ansehen nach ist das Quantum bestimmt, aber die allgemeine Eigenart jeder Quantität, die Äusserlichkeit, die im Grad gesetzt ist, hindert es daran, das zu verwirklichen, was es sein soll. Wir versuchen, seine Bestimmtheit in einem andern Quantum zu finden, aber dieses bedarf wiederum des Findens seiner Bestimmtheit in einem andern u. s. f. ad infinitum. So schieben wir die Grenzen immer weiter hinaus. Der 20. Grad wird zum 21., dann zum 22. u. s. w. Die unendliche Reihe und das unendliche Quantum, die sein Ziel ist, sind beide selbstwidersprechend, die unendliche Reihe, weil sie, trotz des Anspruchs das Quantum zu bestimmen, dazu unfähig ist, das unendliche Quantum, weil es so weit es unendlich ist, die Grenze des Quantums negiert, obwohl diese Grenze zu seinem Wesen als Quantum gehört. Wir haben hier, wie bei der Qualität, ein Beispiel von dem schlechten Unendlichen.[1])

Hier[2]) macht Hegel eine sehr interessante und charakteristische Anmerkung. Die schlechte Unendlichkeit des Quantums wird von vielen als ein Gegenstand der Bewunderung, als etwas Erhabenes angesehen. „In der Tat aber macht diese moderne Erhabenheit nicht den Gegenstand gross, welcher vielmehr entflieht, sondern nur das Subjekt, das so grosse Quantitäten in sich verschlingt.“ Kant[3]) macht sich selbst auch solcher Tiraden schuldig. Gegen

[1]) Vgl. Werke III, 263—266.

[2]) Ebendas 267 ff.

[3]) Vgl. unten S. 115, Anmerk. 4.

alle solche Vorstellungsweisen erhebt Hegel energischen Protest — ein Protest durchaus im Hegelschen Geiste und in Harmonie mit seiner Auffassung von der wahren Unendlichkeit und Grösse. Nun der Schwindel, der einen befällt bei der Betrachtung von Raum auf Raum, Zeit auf Zeit, Welt auf Welt bis ins Unendliche ist nichts Erhabeneres als der Schwindel der Langweile. Der Sternhimmel ist bewunderungswert, nicht aber wegen seiner endlosen Ausdehnung, sondern „um der Massenverhältnisse und Gesetze willen".[1]) Es ist so die Ordnung am Himmel, nicht seine Endlosigkeit, was die Bewunderung hervorruft. Das ist eine durchaus griechische Idee. Freilich zeigt Hegels ganze Auffassung des Unendlichen, sowohl als seine Betonung der Notwendigkeit der Selbstbeschränkung für die wahre Grösse[2]) und vor allem sein Begriff und Behandlung des Masses[3]) — die Wahrheit der Quantität und der Qualität des Seins — die Bedeutung des griechischen Elementes in seinem Denken, ein Element, das nicht nur in Bezug auf das, was wir gerade betrachten, sondern auch für seine Auffassung des sozialen und religiösen Lebens wichtig ist. Dieselben Rücksichten beeinflussen seinen Protest gegen die Kantische Unsterblichkeitslehre — eine Ansicht und Auffassungsweise, die Endlosigkeit mit Ewigkeit verwechselt — und gegen die Gründe, die zu ihrer Annahme führten — den Subjektivismus des „Sollens".[4])

Die Lösung dieses Widerspruchs, dessen Ausdruck der unendliche Progress ist, ist in ziemlich derselben Weise zu finden als bei dem unendlichen qualitativen Progress. Was wir suchen, ist eine Bestimmung des Quantums, das eine bestimmte und endliche Quantität ist, aber doch in seiner Natur seine Bestimmung in etwas Äusserlichem zu finden hat. Dass ein Quantum eine Grenze hat, ist notwendig, aber wo diese Grenze zu ziehen ist, dass es gerade dieses Quantum, nicht ein anderes sein soll, kann nicht aus der rein quantitativen Betrachtungsweise bestimmt werden. Dies bereitet uns schon auf den Übergang zum Masse vor, der

[1]) Vgl. Ebendas 269.

[2]) Encyk. § 80.

[3]) Werke III, 395 ff.

[4]) Es ist vielleicht interessant, zu bemerken, dass, während Hegel das Unendliche in Raum und Zeit benutzt, um dessen innere Widersprüche klar zu legen und so zu einer höhern theoretischen Kategorie aufzusteigen, Kant dagegen es [oder vielmehr das Gefühl des Erhabenen, das es erweckt] als gewissermassen eine Art Offenbarung des Moralischen betrachtet. Vgl. Kritik der Urteilskraft, §§ 25 ff.

Kategorie, in der die Qualität die Quantität bestimmt. Eine Betrachtung des schlechten Unendlichen, zu dem wir jetzt gekommen sind, deutet in derselben Richtung. Quantität ist die aufgehobene Qualität. Nun haben wir indessen einen Punkt erreicht, wo eine Bestimmung der Quantität (das Quantum) notwendig ist, aber wobei diese Bestimmung nicht in dem Quantum selbst gefunden werden kann, so dass wir ins Unendliche getrieben werden, um sie zu suchen. Diese Unendlichkeit ist indessen ein unerreichbares Jenseits, und soweit das Quantum in Betracht kommt, sein Nichtssein. Was wir wirklich in ihm zu finden hoffen, ist daher die Qualität, die die Quantität bestimmt, denn wir sind jetzt zu der Verneinung des unmittelbaren Quantums gekommen, das selbst die Negation der Qualität ist, so dass wir durch diese doppelte Verneinung wieder zur Qualität zurückgeführt werden, aber einer Qualität, die die Quantität bestimmt, d. h. nicht zur reinen Qualität, sondern zur qualitativen Quantität. Wir wollen jetzt sehen, wie das vor sich geht. Das Quantum hat, obwohl es bestimmte Quantität ist, seine Bestimmtheit in einem andern; aber dies Andere, welches zunächst als das schlechte Unendliche erscheint, das das Endliche ausschliesst, zeigt dasselbe Eigentümliche als das endliche Quantum, es ist selbst endliches Quantum. So erreichen wir das wahre Unendliche des Quantums, in welchem das Quantum durch ein Quantum bestimmt wird, sodass es beim Hinausgehen über sich nur zu sich kommt. Das ist das quantitative Verhältnis, in dem einerseits die Äusserlichkeit der Quantität gesetzt ist, die hier somit ihren Höhepunkt erreicht, und andererseits das quantitative Moment des Fürsichseins wieder hervortritt.[1])

6. Das quantitative Verhältnis.

In dem quantitativen Verhältnis erscheinen die Quanta nicht länger als selbständige Kategorien, sondern sinken zu Momenten herab. So kann in dem Verhältnis 2 : 8 keines der beiden Glieder nach Belieben sich ändern; die Änderung des einen bringt die des andern mit sich, und muss so vor sich gehen, dass das Verhältnis immer konstant bleibt (in diesem Falle 1 : 4). Ihre Bestimmtheit und Grenze wird so in einem andern Quantum gefunden, dem Exponenten des Verhältnisses. Wenn dies nur ein Quantum

[1]) Vgl. Werke III, 279—283.

ist, so muss es die Momente der Einheit und Anzahl in sich schliessen, und das ist hier der Fall, denn die beiden Quanta die, genau genommen, im Verhältnis keine Quanta als solche mehr sind, hören auf, als solche behandelt zu werden, und das eine kann sich beliebig ändern, aber nur unter der Bedingung, dass es das andere genau gleichvielmal enthält. So verlieren sie ihre Bedeutung als Quanta, was diese auch immer sein mag, wenn sie getrennt betrachtet werden und das eine sinkt einfach zur Einheit herab, das andere zur bestimmten Anzahl dieser Einheit (in dem gegebenen Verhältnis 4). Der Exponent ist daher die Einheit der Einheit und Anzahl — in diesem Falle nicht mehr die einfachen Momente des Quantums, sondern Quanta selbst, aber Quanta, die zu Momenten in einem weitern Quantum herabgesunken sind. Da wir indessen nicht bestimmen können, welche von den beiden kleinern Zahlen Quotient ist und welche die Einheit, so ist es klar, dass in dem direkten Verhältnis der Exponent nicht ausdrücklich und bestimmt als das gesetzt ist, was er angeblich ist, nämlich Einheit der Einheit und Anzahl. Das ist eigentlich bestimmt in dem umgekehrten oder indirekten Verhältnis gesetzt, in dem die Quanta nicht unbestimmt wechseln können, wie es beim direkten, vorausgesetzt, dass sie proportional beide zu- oder abnehmen, der Fall ist, sondern nur innerhalb einer bestimmten Grenze. Das direkte wird durch das indirekte Verhältnis daher ersetzt.[1])

In dem indirekten Verhältnis erscheint der Exponent bestimmt als das Produkt der zwei Seiten. Das Quantum, das der Exponent ist, ist unmittelbar wie in dem direkten, wo daher „das Feste nur den Sinn eines Quantums hat“, aber es ist nicht länger „eine Anzahl zu dem Eins des andern Quantum im Verhältnis“. Das bedeutet, dass während in dem direkten Verhältnis, wenn die eine Seite zunahm, die andere auch zunahm, und wenn die eine abnahm, die andere auch abnahm, d. h. sie bestimmten einander positiv, nun indessen, wenn die eine Seite abnimmt, die andere zunimmt, und umgekehrt, so dass sie einander negativ bestimmen. Die Anzahl ist infolgedessen veränderlich gegen das Eins. Der Exponent erscheint daher als quantitative Grenze, er bestimmt die Momente negativ. Im direkten Verhältnis war der einzige Wechsel in dem innern Aufbau der Einheit, das andere Glied

[1]) Vgl. Werke III, 381—383.

blieb gleich oft diese Einheit. Aber es bestand keine Grenze für die Zu- oder Abnahme, die innerhalb der Einheit stattfinden könnte. Nur aber, wenn der Exponent als das Produkt seiner Momente gesetzt ist, ist eine Grenze für die Verminderung der einen und die Vermehrung der andern Seite gezogen. Der Exponent ist gewissermassen das Ziel oder Jenseits der Momente, ein Ziel, das jedoch nie erreicht werden kann, da mit dem Verschwinden des einen Moments auch das andere Moment gehen muss. Beide sind nur Momente des Verhältnisses, insofern sie einander begrenzen. Das andere zu begrenzen und von ihm begrenzt zu werden ist infolgedessen für beide notwendig. Dieses Jenseits, „als das simple Quantum des Exponenten", ist gesetzt, daher ein „affirmatives Diesseits". „Darin ist das Jenseits, mit dem die Seiten des Verhältnisses behaftet sind, erreicht; es ist an sich die Einheit beider, oder damit an sich die andere Seite einer jeden; denn jede hat nur so viel Wert als die andere nicht hat, ihre ganze Bestimmtheit liegt so in der Andern, und dies ihr Ansichsein ist als affirmative Unendlichkeit einfach der Exponent."[1])

Aber in dem indirekten gerade wie in dem direkten Verhältnis ist noch ein Widerspruch vorhanden. Das Quantum, das als Exponent tätig ist, ist ein unmittelbares Quantum, während wir gesehen haben, dass die Wahrheit solcher Quanta in ihrer Unterdrückung als selbständigen und unmittelbaren Quantitäten zu finden ist. Nun sind in dem indirekten Verhältnis die die Momente bildenden Quanta veränderlich und gleichgültig, finden aber ihre Bestimmtheit in der Tatsache, dass jedes seinen Wert in dem Nichtwert des andern hat. Auf der positiven Seite ist jedes implizit das Ganze des Exponenten, und auf der negativen Seite findet es ebenso die Grenze der gegenseitigen Begrenzung in der Grösse des Exponenten, so dass die Grenze beider auch die des letztern ist. Wir sehen daher, dass jedes der Momente gegen den Exponenten dieselbe Stellung einnimmt, und zu gleicher Zeit bestimmt nicht nur er sie positiv und negativ, sondern auch sie ihn. Diese Lage der Dinge ist nicht länger genügend durch das umgekehrte oder indirekte Verhältnis, $a = bc$, ausgedrückt, sondern durch das Potenzenverhältnis $a = b^2$.[2])

---

[1]) Vgl. Werke III, 384—388.
[2]) Ebendas 389.

7. Übergang zur Kategorie des Masses.

Nun ist das, was dieses Verhältnis charakteristisch von den beiden andern unterscheidet, die wir betrachtet haben, und deren Einheit es gewissermassen ist — da ja die Glieder einander positiv und negativ bestimmen und in ihrem Exponenten wie in ihrem Produkt enthalten sind —, das Hervorbringen des qualitativen Elements, die Betonung der Gleichheit der beiden Momente. Das Qualitative ist bestimmt hier eingeführt als das, was das Quantitative bestimmt und veranlasst, das Quantum zu sein, was es ist. So ist der Widerspruch in dem unendlichen Progress schliesslich gelöst durch die ausdrückliche Vereinigung des Qualitativen und Quantitativen. Andere Betrachtungen werden uns auch zu der Notwendigkeit des Aufhebens der Quantität führen. Da die Momente des Verhältnisses jetzt gleich sind, so ist jedes in seinem Bestimmtsein durch das Andere tatsächlich durch sich selbst bestimmt. Ebenso ist auch der Exponent durch das Bestimmtsein durch seine Momente, durch sich selbst bestimmt. Die unmittelbare Gleichgültigkeit und die unmittelbare Äusserlichkeit, die zum Wesen der Quantität gehört, die uns dazu brachte, die Grenze zu überschreiten und die Bestimmung des Quantums in seinem Andern zu finden, ist aufgehoben. Das Aussersichsein des Quantums wird in ihm selbst gefunden. So kommen wir zum Aufheben der Quantität. Das führt uns nicht wieder zur reinen Qualität zurück, sondern, wie gewöhnlich bei Hegel, ist die Wahrheit in der Vereinigung beider im Mass zu finden.[1])

---

[1]) Werke III, 389—392. Vgl. auch „Das Quantum in seinem Anderssein sich identisch mit sich setzend, sein Hinausgehen über sich selbst bestimmend, ist zum Fürsichsein gekommen. So qualitative Totalität, indem es sich als entwickelt setzt, hat sie zu ihren Momenten die Begriffsbestimmungen der Zahl, die Einheit und die Anzahl, jede nur durch die andere gesetzt. Das Quantum verändert sich aber, insofern dieses Verändern ein Erheben in die Potenz ist, ist dies sein Anderssein rein durch sich selbst begrenzt. Das Quantum ist so in der Potenz als in sich selbst zurückgekehrt gesetzt. . . . Der Exponent dieses Verhältnisses ist nicht mehr ein unmittelbares Quantum. . . . Es ist im Potenzenverhältnis ganz qualitativer Natur, diese einfache Bestimmtheit, dass die Anzahl die Einheit selbst, das Quantum in seinem Anderssein mit sich selbst identisch ist. . . . Es ist zu seinem Andern, der Qualität geworden, insofern jene Äusserlichkeit nun als vermittelt durch es selbst, so als ein Moment gesetzt ist, dass es eben in ihr sich auf sich selbst bezieht, Sein als Qualität ist."

Wir haben so einen doppelten Übergang, erst von der Qualität zur Quantität und wieder von dieser zurück zur Qualität. Die Quantität war die Wahrheit der Qualität, aber ihre eigene Wahrheit, war das Aufheben ihrer Gleichgültigkeit und die Rückkehr zu sich selbst. Nun haben wir indessen nicht wieder reine Qualität erhalten, sondern eine synthetische Einheit beider; eine Quantität, die eine Qualität ausdrückt, und eine Qualität, die eine Quantität bestimmt. Reine Qualität und reine Quantität sinken zu Momenten in dieser Masskategorie herab, die als die Einheit beider die Wahrheit des Seins giebt.[1])

Wir haben uns schon oben mit der Frage beschäftigt, wie weit selbst für Kant die Wahrheit der Quantität Mass ist. Gemäss seinem beständigen Sichwenden an die Erfahrung, seiner Betonung der Notwendigkeit, für die rein quantitativen Betrachtungen ihre Gültigkeit in der Erfahrung zu beweisen, wenn sie etwas Besseres als Hirngespinste sein sollte, sahen wir, dass das zu einem gewissen Grade der Fall war. Ebenso waren wir auf Grund der Tatsache, dass Raum und Zeit nicht in sich selbst Gegenstände der Wahrnehmung sein können, dazu gezwungen, zur Betrachtung der Qualität der Erscheinungen fortzuschreiten, die den Raum füllten, und ihn wahrnehmbar machten. Quantitas qualitatis est gradus. Jeder Gegenstand zeigt eine Vereinigung von Qualität und Quantität, nicht aber, weil diese beiden als reine Kategorien sich einschliessen, sondern weil er, um ein Objekt der Erfahrung zu sein, unter Bedingungen von Raum und Zeit und so quantitative sein muss, also in Raum und Zeit, die er erst im empirischen Bewusstsein wahrnehmbar machen muss; das vollbringt er durch seine Qualität. Es ist nicht notwendig, den Unterschied zwischen dieser Art des Beweisens und der Hegels zu betonen — es ist der alte, zwischen einem Verfahren, das auf einer beständigen Zuhülfenahme der Erfahrung und der Untersuchung ihrer Bedingungen beruht, und einem solchen, das in dem reinen Vernunftgebrauch begründet ist. Dieselben Erwägungen werden erklären, warum bei Kant die Vereinigung von Qualität und Quantität nicht als eine reine, diesen beiden nebengeordnete Kategorie erscheint — sie ist wirklich nicht das Ergebnis einer Synthesis dieser beiden reinen Kategorien. Wenn uns so bei Kant jeder Gegenstand sowohl quantitativ als qualitativ ist, so

[1]) Werke III, 392.

hat das für ihn eine weit konkretere und sinnlichere Bedeutung als für Hegel.

Der Übergang von der Quantität und ihre Überwindung bedeutet für Hegel nicht nur einen Fortschritt, auf unserer Seite, zu einem höheren und wahreren Standpunkt. So viel ist freilich darin enthalten, aber es ist auch ein Fortschreiten zu einer höheren „Wahrheit", einer höheren Realität. Das Eigentümliche, sozusagen, der Wirklichkeit, das uns die Quantität darstellt, ist nicht rein subjektiv, es ist objektiv und real, und doch ist es inadäquat. Wenn wir zu der Notwendigkeit über die Quantität hinauszugehen kommen, so werden wir uns dessen bewusst, dass keine quantitative Betrachtung das innerste Wesen der Wirklichkeit ausdrücken kann. Dies bedeutet aber nicht, dass die quantitative Betrachtungsweise falsch oder blosse Täuschung, in der gewöhnlichen subjektiven Bedeutung dieser Ausdrücke, ist; hingegen in Bezug auf „Objektivität", als von „Subjektivität" verschieden, ist sie ebenso objektiv als die höchste Idee. Sie ist wahr, so weit wie sie geht, und wird erst dann falsch, wenn wir sie für die ganze volle Wahrheit nehmen, wenn wir sie ansehen als das Letzte über die Wirklichkeit, wenn die inadäquate Seite, die sie bietet und richtig bietet, als das volle Wesen des Absoluten ausmachend angesehen wird. Der Übergang von der Quantität zum Masse bedeutet also, dass alle Theorien, die versucht haben, das letzte Wesen der Welt in rein quantitativen Betrachtungen zu finden, missglücken müssen und sich als inadäquat erweisen. So muss der Versuch der Pythagoraeer, die in der Zahl den vollen und eigentlichen Ausdruck des Absoluten sahen, als inadäquat zur Seite geschoben werden — wie natürlich es auch war, dass solch eine Philosophie sich erhob, so zeigt doch der Fortgang der Dialektik, wie unzulänglich Betrachtungen der Zahl sind, um die volle Wahrheit auszudrücken. Das Absolute enthält auch die Quantität als ein Element in sich, sonst hätte diese ihren Platz in der Dialektik nicht gefunden, aber nur als ein Moment und ein nicht sehr wichtiges, obwohl notwendiges, eines, das keine sehr fortgeschrittene Stellung in der Skala einnimmt, und das sozusagen immer mehr an Bedeutung verliert, je mehr die Dialektik weiterschreitet. Einer der Vorteile der dialektischen Methode ist nicht nur, dass sie uns die Notwendigkeit irgend einer besondern Kategorie zeigt, z. B. hier der Quantität, sondern auch, dass sie die Neigung, den Grad ihrer Gültigkeit zu überschätzen, in Zügel hält, eine Neigung, die leicht

das Übergewicht bekommen könnte, hätten wir die Kategorie unkritisch angenommen. Nun sehen wir, dass quantitative Betrachtungen nicht ausreichend sind und somit, dass keine rein materialistische Lehre endgültig sein oder dem Realem vollen Ausdruck geben kann — denn die Ansicht, die das Reale mit der Quantität identifiziert, ist das Prinzip des Materialismus. Dies indessen rechtfertigt keine Nachlässigkeit in unserm Verfahren, wenn wir uns wirklich mit der Kategorie beschäftigen. Nichts könnte Hegel ferner liegen — innerhalb ihrer Sphäre herrscht die Mathematik unbeschränkt —; wichtig indessen ist zu bemerken, dass die Sphäre der Mathematik nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur eine Seite davon darstellt.[1])

So stimmen Hegel und Kant überein, dass der Materialismus widerlegt werden muss, aber aus verschiedenen Gründen. Kant tut es aus denselben, wegen der er den Spiritualismus zurückweist, Spiritualismus und Materialismus sind gleich ungültig, so weit die theoretische Vernunft in Betracht kommt, da sie die Ergebnisse der transscendenten Anwendung der Kategorien sind. Hegels Widerlegung ruht, wie wir gesehen haben, auf ganz andern Gründen. Der Materialismus und seine entsprechende Kategorie, die Quantität, beansprucht der adäquate Vertreter der wahren Natur des ganzen Realen zu sein. Der Fortschritt der Dialektik hat gezeigt, dass die Quantität eine notwendige Stufe ist, und dass eine quantitative Auffassung des Absoluten bis zu einem gewissen Grad richtig ist — sie ist nicht durchaus falsch —, insofern sie nicht behauptet, die ganze Wahrheit zu sein. Aber er hat auch gezeigt, dass die quantitative Auffassung in sich ihre Selbstvernichtung enthält, wenn wir glauben, dass sie die volle Wahrheit sei.

---

[1]) Vgl. Encyk. § 99 und Zusatz.

IV. Kapitel.
Schlussbemerkungen.

1. Die mathematische Methode in der Philosophie und das mathematische Ideal der Wissenschaften.

Die allgemeine Eigenschaft der Grösse war nach Hegel Gleichgültigkeit und Äusserlichkeit. Daraus entspringt das eigentümliche in den mathematischen (sowohl arithmetischen als geometrischen) Methoden. Zahlen z. B. vereinigen sich nicht zu einem Ganzen, addieren und multiplizieren sich nicht mit einander, das sind Operationen, die an ihnen von aussen vollzogen werden müssen, und von denen die zwei eben erwähnten Eigenschaften die Möglichkeit bewirken. Innerhalb der Sphäre der Kategorie der Quantität — einer notwendigen Stufe in der Ideenentwicklung — erfordern diese Operationen sehr sorgfältige Behandlung, und keine Sorglosigkeit oder Trägheit kann geduldet werden.[1] Aber wenn die Quantität, mit ihren Eigentümlichkeiten, der Äusserlichkeit und Gleichgültigkeit überwunden worden ist und sie sich als eine blosse Stufe erwiesen hat, und dazu als eine niedrige in der Exposition der Idee, dann hört sie zu gleicher Zeit auf, volle Kraft zu haben, und wird weniger und weniger auf Ideen und Begriffe anwendbar, zu denen wir nach und nach vorwärts kommen. So ist der von Spinoza und Wolff gemachte Versuch, die mathematische Methode „auf die Philosophie anzuwenden und den äusserlichen Gang der begriffslosen Quantität zum Gange des Begriffs zu machen", total verkehrt, ja „an und für sich widersprechend".[2] So ist der Versuch, die mathematische Methode in die Philosophie einzuführen, sowohl bei Hegel als bei Kant verworfen, aber die Gründe, die die beiden zu diesem Schluss veranlassen, sind fast entgegengesetzt. Die Eigentümlichkeit bei mathematischen Urteilen, die die Aufmerksamkeit auf sich zogen, waren in jedem Fall ver-

[1] Encyk. § 99, Zusatz.
[2] Werke III, 40.

schieden. Bei Hegel war es, wie wir gerade gesehen haben, die Äusserlichkeit und begriffslose und fast mechanische Natur des Verfahrens. Kant war im höchsten Grad durch ihre absolute Gewissheit gefangen genommen, Bestimmtheit und Notwendigkeit, im Vergleich zu allen andern geistigen synthetischen Operationen. Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen und Demonstrationen. Diesen Bedingungen kann völlig durch keine andere Wissenschaft genügt werden, da Begriffe der Quantität allein sich a priori in der reinen Anschauung konstruieren lassen, so dass es eine rein fantastische Hoffnung wäre, diese Methode auf die philosophische Verfahrungsweisen aus reinen Begriffen anzuwenden. So ist die mathematische ein Ideal, das nur die Mathematik allein erreichen kann.[1])

Wir finden so, dass beide Philosophen darin übereinstimmen, die mathematische Methode, soweit die Philosophie in Betracht kommt, zu verwerfen. Kant tut es indessen, weil sie zu hoch steht, Hegel, weil sie ihm zu nieder war. Dem Letzteren entsprechend, muss die Natur des Inhalts die Methode bestimmen, und das mechanische und begriffslose Verfahren der Mathematik kann nicht eigentlich dazu benutzt werden, den lebendigen Fortschritt der göttlichen Idee auszudrücken. Ihre jeweilige Stellung zum mathematischen Ideal der Wissenschaften zeigt ähnliche Züge. Aus dem Grunde, dass die quantitativen Begriffe allein im Stande sind, a priori in der reinen Anschauung konstruiert zu werden, behauptet Kant, jede Disziplin habe nur so viel genaue Wissenschaft in sich, als sie Mathematik enthält. Aus diesem Grunde ist die Chemie, noch weiter aber die Psychologie, weit von dem Range einer eigentlichen so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt.[2]) Diese Ansicht, die nicht nur Kants eigener persönlicher geistiger Entwicklung Ausdruck gab, sondern ganz natürlich aus den Hauptzügen der kritischen Philosophie, die wir auseinandergesetzt haben, hervorzugehen scheint, kommt Hegel als eines „der störendsten Vorurteile" vor.[3]) Sie erscheint als eine Art Vergöttlichung der Kategorie der Quantität. „Hier zeigt sich denn wieder jede früher erwähnte schlechte Metaphysik, welche einseitige und abstrakte Verstandesbestimmungen an die Stelle der konkreten Idee setzt. Es wäre in der Tat übel beschaffen mit unserm Erkennen, wenn

[1]) Vgl. oben S. 61 ff., auch A 713—736, B 741—766.
[2]) Vgl. „Met. Anfäng. der Nat.", Vorwort.
[3]) Vgl. Encyk. 99, Zusatz gegen Ende.

von solchen Gegenständen, wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott selbst, darum, weil dieselben nicht gemessen und berechnet oder in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleistung auf eine exakte Erkenntnis, im allgemeinen bloss mit einer unbestimmten Vorstellung zu begnügen hätten."[1]) Dies ist in Übereinstimmung mit dem ultrarationalistischen Charakter von Hegels Gedanken, und illustriert vielleicht den Unterschied in der Stellung zu den empirischen Wissenschaften, die von beiden eingenommen wird. Hegel tadelt Kant, weil seine Philosophie auf die Methoden der Wissenschaften keinen Einfluss haben könnte, da sie die Kategorien und Methoden des gewöhnlichen Wissens unverändert lässt.[2]) Mit andern Worten, Kant begnügte sich, von den bestehenden Wissenschaften zu lernen — wie das aus den Prolegomena sehr klar hervorgeht —, Hegel wollte sie lehren.

2. Die Antinomienlehre bei Kant und Hegel.

Da einige der eigentümlichsten Unterschiede zwischen Kant und Hegel in der Antinomienlehre Illustration finden, wollen wir unsere Abhandlung durch eine kurze Auseinandersetzung der Hauptzüge ihrer Stellung zu dieser Frage beschliessen. Der hervorragenste Teil der transscendentalen Dialektik ist gewiss die Antinomienlehre, die in Kants Ausführung leider auf die Kritik der rationalen Kosmologie beschränkt blieb, trotzdem, wie ich angedeutet habe, sie in Übereinstimmung mit dem Geist der kritischen Philosophie einer viel weiteren Anwendung fähig ist.[3]) Der Irrtum in jeder Metaphysik ist auf den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand zurückzuführen,[4]) und dieser nimmt im Falle der Kosmologie die Form der Antinomien an, wo wir, indem wir die Welt als ein Ganzes zum Gegenstand machen, fähig sind, streng bewiesene widersprechende Behauptungen zu machen. Wir haben hier nur mit zwei von diesen Antinomien zu tun, mit jenen, die unter die mathematischen Kategorien fallen. In diesem Falle können wir beweisen, dass die Welt 1. in Raum und Zeit unbegrenzt und 2. aus einfachen Teilen zusammengesetzt ist, aber

[1]) Ebendas S. 198.
[2]) Vgl. Encyk. § 60, S. 121 gegen Ende.
[3]) Vgl. oben S. 13.
[4]) Vgl. B 350.

zum Schaden der hohen Ansprüche der Vernunft können wir mit gleicher Strenge das Gegenteil von beiden Behauptungen beweisen. (Es wäre vielleicht richtiger, zu sagen, dass, indem in allen Fällen mit Ausnahme des Beweises der Thesis in der vierten Antinomie, der Beweis apagogisch ist, wir mit absoluter Strenge sowohl Thesen als Antithesen widerlegen können, d. h. wir können beweisen, dass von zwei einander widersprechenden Behauptungen beide falsch sind.) Eine solche offenbare Verletzung des Satzes des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ist nur unter der Annahme erklärbar, dass das Subjekt, über das wir aussagen, in jedem Falle tatsächlich gar kein Gegenstand des Wissens ist. Das ist auch wirklich der Fall. Die Welt als ein Ganzes ist ein Ideal, ein Problem, aber von solcher Natur, dass sie nie ein Gegenstand der wirklichen Erfahrung sein kann. Insofern wir dieses Ideal verwirklichen, indem wir die Bedingungen ausser Acht lassen, die allein die Erfahrung ermöglichen, können wir in einer von zwei Richtungen verfahren, von denen jede ihre Veranlassung in dem Charakter unseres Wissens haben. Wir können unsere Aufmerksamkeit fast ganz auf die Formseite beschränken und so ein Ideal der Vollkommenheit und Abgerundetheit aufstellen und als wirklich existierend betrachten. Das taten die Rationalisten, oder, wie Kant sie nennt, die Dogmatiker.[1]) Oder auf der andern Seite können wir unsere Aufmerksamkeit mehr auf die Tatsache beschränken, dass die Erwerbung neuer zu systematisierender Materie nie enden kann. Das war der Weg, den die Empiristen gingen; und insoweit er nur ein Protest gegen den dogmatischen Anspruch der Vernunft war, dass sie fähig sei, zu einer Erkenntnis von Gegenständen auch nach Verlassung des Bodens der Erfahrung zu kommen, ist er zu billigen, aber insofern er seine eigene Verfahrungsweise als eine Darstellung der Welt als eines Ganzen aufstellt, und, statt zu sagen, wir müssen in unserem Bestreben zu synthesieren bis ins Unendliche fortfahren, sagt, dass die Welt tatsächlich unendlich ist, wird er gleichermassen einseitig und dogmatisch, wie der Rationalismus.[2])

Die Antinomien entstehen daher aus der wechselseitigen Verwirklichung einerseits des Ideals der Einheit, des Zieles nach dem wir streben, und andererseits des tatsächlichen Prozesses der

---

[1]) Vgl. A 466, B 494.
[2]) Vgl. A 470, B 499.

Erwerbung von Wissen, und aus der Tatsache, dass, wenn dies stattfindet, die durch unsere sinnliche Anschauungsweise der Erwerbung der Wissensmaterie auferlegten Bedingungen dagegen wirken, dass die von der Vernunft gestellten Forderungen erfüllt werden.[1]) Das Ergebnis ist also auf die Verwirklichung dessen zurückzuführen, was nur verschiedene Standpunkte sind.[2])

Hegels Stellung in dieser Sache zu Kant ist typisch — mit einer Anerkennung der grossen Bedeutung der Grundidee und Kants Leistung, die in ihrer Auffindung liegt, verbindet er eine scharfe Kritik der Durchführung. Der Beweis der natürlichen Tendenz des Gedankens, in Widersprüche zu geraten, und die daraus folgende Andeutung der Notwendigkeit, Kategorien zusammenzubringen, die der Verstand getrennt halten möchte, sei Kants grosses Verdienst, die willkürliche und künstliche Begrenzung der Zahl der Antinomien auf vier, sowohl als auch der Charakter der sogenannten Beweise für die Thesen und Antithesen, und die gebotene Lösung seien indessen der grossen Bedeutung des Grundbegriffs wenig würdig.[3]) Wir haben schon Gelegenheit gehabt, anzudeuten, dass Kants Antinomientafel einer viel weitern Anwendung fähig ist, als sie tatsächlich bei Kant findet, aber diese Ausdehnung findet in Übereinstimmung mit der allgemeinen kritischen Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung der Antinomien statt, und nicht in der Hegelschen Weise den Widerspruch zu zeigen, die unbedingt in jedem reinen Gedankenprodukt (mit Ausnahme der absoluten Idee) enthalten ist.[4]) Was die sogenannten Beweise anbetrifft, so mag ja zugegeben werden, dass sie nicht jene Strenge besitzen, wie Kant glaubte, aber selbst, wenn wir Hegel zugeben, dass sie nichts anders sind als in die Länge gezogene Beispiele einer petitio principii,[5]) so bleibt doch der Hauptwert der Kantischen Lehre unberührt, der eben darin besteht, dass sie zeigt, dass durch das Überwiegen des einen oder des andern von den beiden Interessen, die den Bau des Wissens errichten, unser Denken in

---

[1]) Vgl. A 474, B 502. „Die Sätze der Antithesis sind aber von solcher Art, dass sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen.“ Vgl. B 450 (A 422). A 478, B 506. A 486—488, B 514—516.

[2]) Vgl. A 459, 461, B 487, 489.

[3]) Vgl. Encyk. § 48 und Zusatz.

[4]) Vgl. Logik, Werke III, 216, 217.

[5]) Werke III, 218—226, 274—278.

einer oder der andern von zwei entgegengesetzten Richtungen sich bewegt, von denen beide indessen gleich natürlich sind, und somit darin eine Erklärung der grossen sich entgegenstellenden Gegensätze anzudeuten, die so alt sind als die Geschichte des Denkens selbst, nämlich die räumliche Begrenztheit und Unbegrenztheit, die Zeitlichkeit und Ewigkeit der Welt, der Atomismus und Monismus,[1]) der Rationalismus und Empirismus, als dogmatische Systeme der Philosophie. Wir sehen somit, dass die ganze innere Bedeutung der Antinomienlehre für Kant verschwinden würde, hätte er den Hegelschen[2]) Weg betreten, und sich auf die Betrachtung der innern Widersprüche in den reinen einfachen Begriffen beschränkt. Er könnte sich auch nicht mit einer Betrachtung der reinen Quanta, nämlich reinen Raums und Zeit, begnügen, da ja für Kant, wie Hegel scheinbar ausser Acht lässt, diese in sich selbst Gegenstände der Wahrnehmung nicht sein können, und die Antinomien sich aus der Bedingung ergeben, die wirkliche Erfahrung möglich machen. Die Welt als ein Ganzes, die als räumlich oder zeitlich unbegrenzt oder begrenzt, als aus Atomen zusammengesetzt oder als unendlich teilbar ist, ist nicht der reine unendliche Raum und Zeit, die a priori Formen der Sinneswahrnehmung, sondern der gefüllte Raum und Zeit, die Gegenstände der Wahrnehmung sein können. Es war daher unvermeidlich, dass die Antinomien jene konkreten Formen annehmen mussten, die Hegel als nicht notwendig ansieht.

Hegels Haupteinwurf richtet sich indessen gegen die subjektive Lösung durch die transscendentale Idealität der Erfahrungswelt. Diese, als Beweis eines Glaubens, dass sie keine Widersprüche in sich bergen könne, zeigt eine zu grosse Zärtlichkeit für die Welt, besonders die der Sinneserfahrung.[3]) Wir werden die Widersprüche auch nicht los, indem wir sie von der Welt auf den Geist übertragen, der so mit sich selbst in Widerspruch gerät.[4]) Der Geist freilich hat Widersprüche, ist aber „stark genug, sie ertragen zu können. Die sogenannte Welt aber . . . entbehrt daher des Widerspruchs nicht und nirgends, vermag ihn aber nicht zu ertragen und ist darum dem Entstehen und Vergehen freigegeben".[5]) Der Widerspruch ist nicht rein subjektiv, sondern auch

[1]) Vgl. Windelband, Gesch. d. n. Phil. II, S. 100.
[2]) Vgl. Logik, Werke III, 217.
[3]) Vgl. Werke III, 279.
[4]) Vgl. Encyk. § 48, auch Werke III, 32.
[5]) Werke III, 279.

objektiv. Die Negation ist ebenso positiv als die Affirmation.[1]) Das Wesen der Antinomien steckt in der Tatsache, dass jeder reine Begriff in seiner Getrenntheit seinen Widerspruch enthält, ihre Wahrheit steckt in ihrer Vereinigung. So enthält im vorliegenden Falle notwendigerweise die Kontinuität die Diskretion, die Grenze im Quantum die Tatsache, dass sie überschritten und negiert wird. Die Antinomie steckt in der wahren Natur der Quantität, und darum im Raum und Zeit und der Welt.[2]) „Die einseitige Behauptung der Diskretion giebt das unendliche oder absolute Geteiltsein, somit ein Unteilbares zum Prinzip; die einseitige Behauptung der Kontinuität dagegen die unendliche Teilbarkeit.“[3]) „Es ist ganz richtig, dass über jeden bestimmten Raum, und ebensosehr über jede bestimmte Zeit hinausgegangen werden kann, allein es ist nicht minder richtig, dass Raum und Zeit nur durch ihre Bestimmtheit (d. h. als hier und jetzt) wirklich sind und dass diese Bestimmtheit in ihrem Begriff liegt.[4])

---

1) Vgl. u. a. Ebendas 44, Encyk. § 81, S. 154, Zl. 14—23.
2) Vgl. Werke III, 224.
3) Ebendas 216.
4) Encyk. 48, Zusatz.

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.)

Für Abonnenten der „Kantstudien" zu **ermässigtem** Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" **gratis**.

Zum Band XI (1906).

1. ***Guttmann, J.,*** **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung.** IV u. 104 S. Mk. 2.80. **(Mk. 2.10.)**
2. ***Oesterreich, K.,*** **Kant und die Metaphysik.** VI u. 130 S. Mk. 3.20 **(Mk. 2.40.)**
3. ***Döring, O.,*** **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. IV u. 48 S. Mk. 1.20. **(Mk. 0.90.)**

Zum Band XII (1907).

4. ***Kertz, G.,*** **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. **(Mk. 1.80.)**
5. ***Fischer, H. E.,*** **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. **(Mk. 3.—.)**
6. ***Aicher, Sev.,*** **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. **(Mk. 3.60.)**
7. ***Dreyer, H.,*** **Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.** IV u. 106 S. Mk. 3.20. **(Mk. 2.40.)**

Zum Band XIII (1908).

8. ***O'Sullivan, John M.,*** **Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität.**
9. ***Rademaker, Franz,*** **Kants Lehre vom inneren Sinn in der Kritik der reinen Vernunft.**
10. ***Amrhein, Hans,*** **Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" und ihre Entwickelung bis auf die Gegenwart.**

Als Heft 11 erscheint voraussichtlich:

Schmitt, Karl, **Kants Einfluss auf die englische Ethik.**

„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 9.

Kants Lehre vom innern Sinn in der „Kritik der reinen Vernunft".

Von

Franz Rademaker.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1908.

§ 1.

Vorbemerkungen.

Die Kritik des Erkennens kann der Psychologie nicht entraten; denn sie erhält von ihr das Material, dessen Erkenntniswert sie festzustellen versucht.

Beide Disziplinen haben die Gesamtheit des Wirklichen zum Objekt, die eine betrachtet es als Erkanntes und erforscht die ihm als solchem zu Grunde liegenden Bedingungen, die andere betrachtet es als Tatsache des jedesmaligen Bewusstseins, indem sie die Verbindung mit dem unmittelbaren Bewusstsein dort, wo sie in objektivierender Erkenntnis verloren gegangen ist, rekonstruiert.[1]) Da nun jede Erkenntnis Bewusstseinsvorgang ist, findet ihre Kritik in der Psychologie Definitionen der Erkenntnisprozesse, welche ihrer Untersuchung als erste Handhabe dienen müssen. Die sich hieraus ergebende Abhängigkeit der Erkenntniskritik von der Psychologie darf jedoch nicht überschätzt werden. Aus etwaigen Mängeln der psychologischen Thesen folgt nicht notwendig auch die Falschheit der erkenntniskritischen Bewertung. Dazu sind die Interessen der beiden Wissenschaften am gemeinsamen Stoffe zu verschieden.

Alle Psychologie ist empirisch, weil sie sich an das jedesmalige Bewusstsein wendet und alles Empirische ist nach Kant der Transscendentalphilosophie fernzuhalten[2].) Hier liegt scheinbar ein Einspruch gegen die eben behauptete Beziehung von Psychologie und Erkenntniskritik vor.

Aber die Transscendentalphilosophie will die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori begründen, und dass unter deren

---

[1]) Vgl. P. Natorp, ‚Allgemeine Psychologie', Marburg 1904. S. 6 ff.

[2]) Kr. d. r. V. Den Zitaten aus Kantischen Schriften liegt der Text der Akademie-Ausgabe zu Grunde, soweit sie in dieser bereits erschienen sind. Für die übrigen Schriften wird auf die Ausgabe von Hartenstein verwiesen. Stellen, die in beiden Auflagen der Kr. d. r. V. stehen, werden nach der Originalpaginierung der zweiten Auflage angegeben, sonst bezeichnet ein vorgestelltes A^1 oder A^2 die Auflage.

Bedingungen keine empirischen Begriffe aufgezählt werden können, ist damit gegeben. Die Erkenntniskritik befasst sich ja auch mit den Voraussetzungen der Psychologie wie jeder Wissenschaft, und unter diesem Gesichtspunkte ist sie natürlich gänzlich unabhängig von der Psychologie. Aber je weiter die psychologische Erkenntnis vorschreitet, umso mehr erbreitert sich das Feld für die kritische Untersuchung. Damit Plato, der Schöpfer der Logik, zum reinen Denken durchdringen konnte, musste er zuerst die Psychologie der Vorstellung erarbeitet haben, sagt Cohen.[1])

Dass auch Kant nicht auf die Beihülfe der Psychologie verzichten will, zeigt schon die die ‚Kritik der reinen Vernunft' einleitende ‚Vorerinnerung', dass es 2 Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden (29). Eine genetisch-psychologische Voraussetzung diese ‚Vorerinnerung'; aber in ihrem ersten Teile so sehr nur Hülfsmittel, dass die Zurückführung auf eine ‚gemeinschaftliche Wurzel' Kant für die Zwecke der Kritik offenbar belanglos erscheint. Sinnlichkeit definiert Kant als die ‚Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen', während aus dem Verstande nach ihm die Begriffe entspringen (33). Das sind Definitionen, die in jedem psychologischen Lehrbuch der damaligen Zeit stehen konnten.

Das gleiche gilt von der Teilung der Sinnlichkeit in einen inneren und einen äussern Sinn, welche die Erörterung der transcendentalen Ästhetik voraussetzt.

Dem Satze von der Dichotomie der Sinnlichkeit, der sich auch in der Scholastik vielfach findet, hatte neuerdings Locke und mit ihm ein grosser Teil der nachfolgenden Philosophen fundamentale Bedeutung zugesprochen. Während aber die Auffassung des äusseren Sinnes als eines die Wahrnehmung der Körper vermittelnden Organes bei allen fast die gleiche blieb, erlebte die Theorie des inneren Sinnes eine wechselreiche Geschichte, welche bei Kant ihren Höhepunkt erreichte, indem die Theorie durch ihn

---

[1]) Herm. Cohen, ‚Logik der reinen Erkenntnis', Berlin 1902, S. 14. Über das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Psychologie vgl. ferner desselben ‚Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte', Berlin 1883, S. 4 f.

eine erkenntniskritische Umbildung erfuhr. Diese Umbildung ist im System des Kritizismus von grosser Bedeutung, ist aber nichtsdestoweniger bis jetzt, wie wir später sehen werden, noch nicht genügend aufgedeckt worden, sodass die Lehre vom innern Sinn durchgehends als fremdartiger Bestandteil im Kritizismus angesehen wird. Darum sei dieses Problem zum Gegenstand einer Einzeluntersuchung gemacht, welche, da es sich nicht um einen ursprünglich Kantischen Begriff handelt, durch einen Überblick über dessen unmittelbare Vorgeschichte den historischen Zusammenhang zu wahren haben wird.

§ 2.

Vorgeschichte des Problems des inneren Sinnes.

Locke bezeichnet die äusseren Sinne und die reflektion als die Wege, auf denen die Empfindungen eingedrückt werden.[1]) Beide müssen auf ihre Objekte hingelenkt werden;[2]) aber der internal sense erfordert stärkere Aufmerksamkeit, damit wir seinen Inhalt klar und deutlich wahrnehmen.[3]) Inhalt des inneren Sinnes sind ‚the operations of the mind'. Diesen Empfindungen gegenüber ist die Seele ‚merely passive', indem jene dem menschlichen Intellekt durch die Handlungen des Geistes selbst eingedrückt werden.[4]) Also eine Art Selbstaffektion!

Der innere Sinn ist demnach bei Locke ein Organ, das auf seine Gegenstände hingelenkt werden muss, es ist ein Weg, auf dem, eine Quelle,[5]) aus welcher die inneren Empfindungen zu uns gelangen. Die Übersetzung von ‚Reflektion' mit Selbstwahrnehmung ist irreführend, weil mit dem Begriffe der Wahrnehmung nach dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit das Merkmal der Tätigkeit des Subjekts verbunden ist, wie auch Locke die ‚perception' zu den ‚operations of the mind' zählt.[6]) „Reflektion" bedeutet eben

---

[1]) Essay concerning human understanding II 1, § 5.

[2]) a. a. O., § 3, II 9, § 4 u. v. m.

[3]) a. a. O., II 1, § 4, § 7 f.

[4]) a. a. O., II 1, § 24 f.

[5]) a. a. O., II 1, § 4.

[6]) a. a. O., II 1, § 4, § 23. Vgl. a. M. Dessoir „Geschichte der neueren deutschen Psychologie", Bd. 1, Berlin 1894, S. 244: „Diese ganze Auffassung der Wahrnehmung als einer „Äusserung der Denkkraft" ist der modernen Psychologie fremd geworden".

in der englischen Sprache nicht nur Betrachtung, sondern auch Widerspiegelung. Die Seele stellt sich gleichsam vor einen Spiegel und schaut sich selbst darin; der Spiegel ist nur Werkzeug, das Hinzutreten und Hineinschauen Tätigkeit des Subjekts.[1]) Gleichwohl lässt sich eine Doppeldeutigkeit des Terminus in den Essays nicht bestreiten. Sie ist hauptsächlich auf den Charakter des Wortes selbst zurückzuführen. Der einen ‚reflektion' entsprechen auf der andern Seite sowohl ‚sensation' wie ‚external senses', deren Unterschied deutlich ist, wenn er auch im Sprachgebrauch Lockes nicht immer klar zum Ausdruck kommt. Bei den unmittelbaren und mittelbaren Nachfolgern Lockes weicht die Auffassung des inneren Sinnes und der Reflexion von der eben besprochenen bedeutend ab. Für Berkeley[2]) besteht ein enger Zusammenhang zwischen Reflexion und Aufmerksamkeit; ebenso für Condillac. Condillac weiss, wie auch Hume, nichts von einem inneren Sinn; in der Reflexion sieht er letzthin das Vermögen der Ideenverbindung und -vergleichung.[3]) Noch weiter geht Bonnet, der die äusseren Sinne die einzige Quelle aller Vorstellungen sein lässt[4]) und die Reflexion als das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt bezeichnet.[5])

Der englische materialistische Sensualismus gab den inneren Sinn ganz auf, nur als common sense spielt er in der englisch-schottischen Philosophie weiterhin eine Rolle.[6]) Dafür übernahm ihn die deutsche Psychologie. Die französische Fassung der Theorie machte diese Übernahme durch ihre Verwandtschaft mit Leibnizens

---

[1]) Das Bild vom Spiegel gebraucht mehrfach in ähnlichem Zusammenhang Plotin. Eine dieser Stellen sei ihrer überraschenden Verwandtschaft mit Kants Gedanken wegen hierher gesetzt: ‚*τὸ μὲν γὰρ νόημα ἀμερὲςκαὶ οὔπω οἷον προεληλυθὸς εἰς τὸ ἔξω ἔνδον ὂν λανθάνει, ὁ δὲ λόγος ἀναπτύξας καὶ ἀπάγων ἐκ τοῦ νοήματος εἰς τὸ φανταστικὸν ἔδειξε τὸ νόημα οἷον ἐν κατόπτρῳ* . . .' (Enn. IV, 330). Ebenfalls zieht das Bild vom Spiegel zur Erklärung der Reflektion bei Locke an: Al. Riehl, ‚Der philosophische Kritizismus', (Leipzig 1876) Bd. I, S. 22.

[2]) Berkeley sagt, die Kenntnis unseres Geistes sei eine unmittelbare, dann aber: ‚Ideas of reflection are perceived by attending to the passions and operations of the mind' (A treatise concerning the principles of human knowledge, § 145), percipi ist aber gleich esse.

[3]) ‚Traité des sensations.' Partie II, Chap. VIII, § 14; Chap. XI, § 5.

[4]) ‚Essai analytique sur les facultés de l'âme.' Chap. IV, § 21.

[5]) a. a. O. Chap. XVI, § 259 ff.

[6]) Vgl. hierzu Volkmann, ‚Lehrbuch der Psychologie', Cöthen 1876, II, S. 181.

Lehre von Perzeption und Apperzeption leicht. Die Umgestaltung vollzog sich jetzt soweit, dass Kant später (Kr. d. r. V. A² 153) sagen konnte, die zeitgenössische Psychologie pflege den inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperzeption für einerlei auszugeben.

Um diese Umwandlung zu verstehen, lese man z. B. bei Leibniz: l'apperception qui est la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur.[1]) Leibniz selbst verstand unter innerem Sinn einen sensus communis im scholastischen Sinne des Thomas von Aquin,[2]) indem er definierte: sens interne, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunies.[3]) Dieser sens interne wird am gleichen Orte auch sens commun genannt. Über dessen Wesen und Aufgabe spricht sich an anderer Stelle Leibniz deutlich aus: ‚Ces idées, qu' on dit venir de plus d'un sens, comme celle de l'espace, figure, mouvement, nous sont plutôt du sens commun c'est à dire de l'esprit même.'[4])

Chr. Wolff erwähnt den inneren Sinn nur ganz vorübergehend.[5])

Andererseits machte auch die Lehre vom common sense in Deutschland Schule und so ist das Urteil Kants durch das eines seiner Zeitgenossen zu ergänzen: J. A. H. Ulrich sagt:[6]) sensus quidam interior, sed obscurus, veri et falsi, seu, quod ad idem redit, necessitatis cuiusdam in cogitando et iudicando, exemplo Anglorum quorundam, appellari coepit sensus communis (common sense). An deutscher Literatur führt er zum Belege an:

---

[1]) In Remarque de l'Auteur du Système de l'Harmonie préetablie sur un endroit des Memoires de Trevoux du Mars 1704, Gerh. VI, 600.

[2]) Schon bei Aristoteles hat man von einem inneren Sinn reden wollen, den man in dessen πρῶτον oder κοινὸν αἰσθητήριον zu erkennen glaubte. (So Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Leipzig 1870, S. 92 ff.). Aber dieses πρῶτον αἰσθητήριυν soll kein besonderer Sinn neben den fünf Sinnen sein. Die Inhalte, die nach Leibniz der sens commun liefert, vermag nach Aristoteles jeder Sinn allein wahrzunehmen. Das πρῶτον αἰσθητήριον ist aber auch schon deshalb kein innerer Sinn, weil es nicht in Gegensatz zu den äusseren Sinnen tritt, sondern nur eine begriffliche Zusammenfassung desjenigen bedeutet, was den äusseren Wahrnehmungen gemeinsam ist. Vgl. zu dieser Frage H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha 1884, I, 2, S. 42 ff.

[3]) Leibniz an die Königin Sophie Charlotte von Preussen, Gerh. VI, 501.

[4]) ‚Nouveaux essais sur l'entendement humain' II, 5.

[5]) „Mens . . . se ipsam percipit sensu quodam interno." Philosophia rationalis, § 31.

[6]) ‚Institutiones logicae et metaphysicae', Jena 1785, § 35.

Rüdiger Andr. ‚De sensu veri et falsi'. $\frac{\text{Halle 1709}}{\text{Leipzig 1722}}$.

Feder, ‚de sensu interno'. Göttingen 1768.

Anonym: ‚Geschichte des Selbstgefühls'. Leipzig 1772.

Diese Richtung weiter zu verfolgen, ist hier ohne Interesse. Ohne Beeinträchtigung der Vollständigkeit des Überblickes kann ferner auf eine Wiedergabe der Ausführungen derer verzichtet werden, die durch die Worte Kants erschöpfend charakterisiert sind. Unter denen, die dann noch zu erwähnen bleiben, ist an erster Stelle Chr. A. Crusius zu nennen, der Leipziger Gegner der Leibniz-Wolff'schen Philosophie, gegen den sich Kant in seiner Habilitationsschrift ‚Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio' gewandt hat, und von dem er zweifellos bedeutsame Anregungen empfangen hat.[1])

Crusius ist überzeugt, dass es eine Erkenntnis der Dinge aus reiner Vernunft giebt, erkennt aber auch die fundamentale Bedeutung der Empfindungen für diese Erkenntnis an, indem sie nach ihm das Kriterium der Wirklichkeit bieten. Neben der äusserlichen Empfindung giebt es eine innerliche, welche eine Kraft des Bewusstseins ist und nicht mit derjenigen verwechselt werden darf, „dadurch wir etwas als innerhalb unseres Leibes empfinden", sondern sie zeigt „teils dass wir denken, teils die Teile, Beschaffenheit und Verhältnisse unserer Begriffe".[2]) Bei der innerlichen Empfindung determiniert sich die Seele selbst,[3]) insofern sie von äusserlichen Empfindungen abhängig ist, die ebenfalls aus einer Kraft des Verstandes entspringen. Für einen inneren Sinn hat Crusius keinen Raum.

Bemerkenswert ist neben der Unterscheidung zweier Arten innerlicher Empfindungen die Bestimmung ihres Inhalts und die Lehre von der Selbstdetermination der Seele. An diese rein psychologisch begründeten Gedanken werden sich bei Kant starke Anklänge finden.

Die Abhängigkeit der inneren Empfindungen von den äusseren lehrt auch der spätere Gegner Kants, Dietr. Tiedemann,[4]) von

---

[1]) Vgl Fr. Paulsen ‚Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie', Leipzig 1875, S. 29, und A. Marquardt ‚Kant und Crusius', Diss. Kiel 1885.

[2]) „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis", Leipzig 1747, § 64 ff.

[3]) a. a. O. § 86.

[4]) „Untersuchungen über den Menschen", Leipzig 1777, II, S. 425.

dem jedoch irgendwelche Beziehungen zu Kant in der vorkritischen Zeit sich nicht nachweisen lassen, auch wenig wahrscheinlich sind.[1]) Obwohl sehr von Locke beeinflusst, bestreitet er, dass der innere Sinn ein Organ sei, behauptet vielmehr, die Seele fühle ihre Modifikationen unmittelbar.[2])

Lockes Gedankengang in seiner Tiefe aufzufassen und fortzubilden, war J. N. Tetens[3]) vorbehalten.

Alle unsere Vorstellungen entspringen aus inneren oder äusseren Empfindungen.[4]) Jede Modifikation, welche durch die Seele gewirkt ist, wird von neuem gefühlt (d. i. empfunden) oder kann doch gefühlt werden. Die Seele modifiziert sich also selbst. Diese (jetzt entstandene) Modifikation giebt den Stoff zu den Vorstellungen von jener Handlung. Das Vermögen, sich modifizieren zu lassen, ist Rezeptivität. Das Vermögen der inneren Empfindung ist die innere Rezeptivität und ihr Organ der innere Sinn.

Die vorstellende Kraft ist eine innere tätige Kraft, mit der die Seele etwas hervorbringt, wenn sie gefühlt hat. Das Neue, das sie schafft, ist das Gewahrnehmen.[5])

„Der Augenblick der Reflexion fällt in das Moment der Nachempfindung.“[6])

Es besteht eine auffallende Ähnlichkeit dieser Gedanken mit denen Kants. Dass Kant jene Entwickelungen nicht entgangen sind, müssen wir schon aus dem Umstande schliessen, dass (wie Hamann berichtet) Tetens' Werk stets aufgeschlagen auf Kants Tische lag,[7]) wie auch Kant von Tetens lobt, dass er sehr viel Scharfsinniges in seinem Werke gesagt habe.[8])

---

[1]) Vgl. die Biographie Tiedemanns von dem Herausgeber seines ‚Handbuches der Psychologie‘, Leipzig 1804, Wachtler, der sich z. T. auf eingehende eigenhändige Notizen T's. über seinen geistigen Entwickelungsgang stützt.

[2]) a. a. O. I, S. 37.

[3]) ‚Philosophische Versuche über die menschliche Natur‘, Leipzig 1777.

[4]) a. a. O. I, S. 29.

[5]) a. a. O. II, S. 618 ff.

[6]) a. a. O. I, S. 33.

[7]) Siehe J. B. Meyer, ‚Kants Psychologie‘, Berlin 1870, S. 58; Hamann an Herder unter dem 17. Mai 1779.

[8]) Vgl. hierzu O. Ziegler, „Joh. Nicolaus Tetens Erkenntnistheorie in Beziehung auf Kant“, Diss. Leipzig 1888, S. 8 f.

Ehe wir nun zu Kant selbst kommen, sei noch kurz auf A. G. Baumgarten hingewiesen, da seine ‚Metaphysik' von Kant ein Jahrzehnt lang den Vorlesungen zu Grunde gelegt wurde. Er schreibt (S. 182): „Die Vorstellungen meines gegenwärtigen Zustandes oder die Empfindungen (sensationes, apparitiones) . . . sind entweder Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes meiner Seele oder meines Körpers. Jene sind die innerlichen Empfindungen, diese die äusserlichen. Ich habe ein Vermögen zu empfinden, das ist der Sinn, welches entweder ein innerlicher ist, das Vermögen innerlicher, oder ein äusserlicher, das Vermögen äusserlicher Empfindungen." Diese Auslassung über den innerlichen Sinn ist aber so doppeldeutig, dass nach ihr in Verbindung mit früheren Stellen (§ 377 u. § 383) der innerliche Sinn sowohl ein Teil der Sinnlichkeit sein, wie auch dem Bewusstsein gleich sein kann. Diese Frage ist jedoch zu unwichtig, als dass sie hier näher zu erörtern wäre.[1])

Die Reflexionen, die Kant in sein Handexemplar der ‚Metaphysik' Baumgartens zeichnete, geben, soweit sie sich als vorkritische erkennen lassen, keine abweichende Meinung kund.

Was Kant an anderer Stelle vor dem Jahre 1770 über den inneren Sinn geschrieben hat, beschränkt sich, soweit wir sehen, auf einen einzigen Abschnitt in der Schrift. „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" vom Jahre 1762, wo er (S. 73) den inneren Sinn als das Vermögen seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen definiert und ihn die Bedingung des Urteilens nennt.

Es ist nun eine Orientierung über die Auffassung des inneren Sinnes in der Philosophie von Locke bis zum Beginn des Kritizismus gewonnen. Diese Auffassung ist so wechselreich, dass nicht einmal der Name konstant bleibt, geschweige denn Wesen und Aufgabe des inneren Sinnes. Hätte nicht Locke ‚internal sense' und ‚reflection' in solch innige Verbindung gebracht, es gäbe kein äusseres Merkmal, das die Suche nach den Wirkungen der Lockeschen Theorie auf die nachfolgenden Systeme erleichtern könnte.

Der innere Sinn als rezeptives Organ, analog den äusseren Sinnen, findet nur schwer Aufnahme. Locke dient er zur Erklärung jener Erfahrungen, welche nicht von aussen kommen

[1]) Mit ihr beschäftigt sich K. L. Reinhold, „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens", Prag und Jena 1789, S. 371 ff.

können und doch eines Weges bedürfen, um in die Seele zu gelangen. Aber Hume, obwohl auch er den äusseren innere Wahrnehmungen koordiniert, verzichtet auf ihn, da er keinen zwingenden Grund zu seiner Annahme sieht. Tetens allein übernimmt ihn geradeso hypothetisch, wie Locke ihn bietet.

Überall sonst, wo ein innerer Sinn oder eine Reflexion angenommen wird, geht der medial-rezeptive Charakter verloren. Das ist leicht zu verstehen bei den Systemen, welche eine einzige Quelle der menschlichen Erkenntnis nachzuweisen suchen, wie sie Condillac und Bonnet in der äusseren Wahrnehmung, Leibniz und seine Anhänger im Denken gefunden zu haben glauben. Hier wird der innere Sinn als umbildende Kraft in die Stufenfolge des Erkenntnisprozesses eingeordnet. Wer aber wie Berkeley eine Wesensverschiedenheit innerer und äusserer Erkenntnisse (d. i. der Erkenntnis der Geister und der „Ideen") lehrt, der sieht sich gezwungen, bei jenen die sinnliche Form zu verneinen.

Leibniz mag zu seiner Theorie des inneren Sinnes weniger von Locke angeregt sein als die französischen Sensualisten, doch gründet er ihre Aufstellung ganz ähnlich wie Locke darauf, dass es sinnliche Erkenntnisse giebt, welche nicht durch die äusseren Sinne vermittelt sein können (siehe Gerh. VI, S. 500 f.).

Zwei wesensverschiedene Grundaufgaben des inneren Sinnes lassen sich so herausschälen, rezeptiv spezifische Erkenntnisse als sensus internus i. e. S. zu vermitteln, wie Locke sagt, dann Gegebenes als sensus communis zu gestalten und zu vereinigen, wie Leibniz lehrt. Beide Aufgaben gehen bei Kant in der Kr. d. r. V. unter gleichzeitiger kritischer Umwertung eine eigenartige Verschmelzung ein.

Die Vorgeschichte der Definition der „Kr. d. r. V.": „Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, sodass alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit angeschaut wird" (37), reicht bis zum Jahre 1770.

Die Dissertation ‚De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis' vom Jahre 1770, die am Beginne der kritischen Periode steht, birgt die Grundlagen der neuen Lehre. Eine Konsequenz aus dieser Schrift, welche zu dem Resultat kam,

dass die Sinnlichkeit uns nur Erscheinungen der Dinge gebe, ist es, wenn Kant jetzt sagt, dass der innere Sinn keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt gibt.

Nach der Dissertation wird die Sinnlichkeit von den Objekten affiziert (§ 3) und deren Erscheinung im inneren und im äusseren Sinn gegeben. Mit den Erscheinungen befasst sich als Erscheinungen des äusseren Sinnes die Physik, als Erscheinungen des inneren Sinnes die empirische Psychologie (§ 12).[1] Die Dissertation erkennt der Anschauung zwei subjektive Formen oder Gesetze zu, Raum und Zeit, an welche die Ordnung der Materie gebunden ist (§ 4 und § 15); die Zuordnung der Zeit zum inneren Sinn ist in ihr zwar nicht direkt ausgesprochen, aber die Zeit bezieht sich doch nach ihr auf den status repraesentativus, indem sie die Bedingungen gibt, unter welchen der Verstand seine Begriffe anwenden kann und sowohl den Raum selbst als auch das umfasst, was in räumlichen Verhältnissen gegeben ist (§ 15 Coroll.). Es besteht somit auch in der Dissertation der Sache nach eine enge Beziehung zwischen der Zeit und dem inneren Sinne, sodass Kant nur einen kleinen Schritt weiter zu tun brauchte, um im Jahre 1772 in einem Briefe an Herz[2]) die Zeit auch direkt als Form des inneren Sinnes bezeichnen zu können.

§ 3.
Das Problem in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V.

Nach dem Vorhergehenden muss zugestanden werden, dass die einleitende Definition[3]) des inneren Sinnes in der Kr. d. r. V. wohl zum Ausgangspunkt genommen werden konnte. Hier traf der Autor den Leser auf bekanntem Gebiet. Von hier konnte er mit ihm weiter gehen.

Vermittelst des inneren Sinnes schaut das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand. Was Kant unter „Gemüt" versteht, wird hier nicht gesagt, aber später (74) spricht er von zwei

[1]) ‚Phaenomena recensentur et exponuntur, primo sensus externi in Physica, deinde sensus interni in Psychologia empirica.'

[2]) Vom 21. Februar. Siehe Kants Werke. Akademie-Ausgabe Bd. 10, S. 129.

[3]) Kant würde sagen „Exposition". Expositionen gelten nur auf einen gewissen Grad und lassen wegen ihrer Ausführlichkeit Bedenken zu. Die Mathematik hat allein Definitionen (757).

Grundquellen des Gemütes, deren die erste ist, Vorstellungen zu empfangen, die zweite, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen. Denken und Empfinden werden also den inneren Zustand des Gemütes ausmachen, soweit er wenigstens für die Kr. d. r. V. von Interesse ist, und beides wird demnach durch den inneren Sinn angeschaut werden.

Diese Anschauung ist keine Anschauung der Seele als eines Objektes. „Objekt ist das, in dessen Begriffen das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" (A^2 137). Der innere Sinn gibt nur das Mannigfaltige des inneren Zustandes, die inneren Bestimmungen, und zwar unter einer bestimmten Form, der Zeit, in welche jene eingeordnet werden.

Die Beziehung zwischen der Zeit und den inneren Anschauungen hat die Ästhetik aufzudecken. Sind diese aber Anschauungen des Empfindens und Denkens, so liegt auf der Hand, dass die Ästhetik als Lehre von der Sinnlichkeit den Beweis nur teilweise erbringen kann, da die Untersuchung des Denkens ausserhalb ihres Rahmens liegt und erst in der transscendentalen Logik erfolgt.[1]) War Kant somit gezwungen, den Begriff der inneren Bestimmungen vorerst unerörtert zu lassen, so folgt daraus, dass seine Ausführungen eine Allgemeinheit zeigen mussten, die Raum liess für spätere Beschränkungen, damit aber zugleich den Leser leicht zu Missverständnissen und voreiligen Widersprüchen führte.

Die Ästhetik argumentiert, nachdem sie zu ihrem Resultat inbetreff der Zeit gelangt ist und sie als reine Anschauungsform, der alle Anschauungen unterworfen sind, erkannt hat, folgendermassen: Allen Vorstellungen ist die zeitliche Ordnung eigentümlich; denn wenn man gleich alle äusseren Erscheinungen samt deren Veränderungen leugnen wollte, beweist der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, dass Veränderungen wirklich sind. Veränderungen sind nur in der Zeit möglich und diese ist als reine Anschauungsform erwiesen. Wenn nun alle Vorstellungen als subjektive Modifikationen durch den inneren Sinn gegeben werden, so ist die Zeit die reine Anschauungsform des inneren Sinnes,[2]) oder, was

[1]) Vgl. Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung", 2. A., Berlin 1885, S. 191 f.: „Die ganze Bedeutung der Zeit als Form des Sinnes überhaupt für allen Inhalt der Erkenntnis kann zwar in der transscendentalen Ästhetik vorgezeichnet, aber nicht aus derselben klar und durchsichtig werden.

[2]) Die Zeit hat bereits Aristoteles mit dem Denken in enge Verbindung gebracht: ‚*εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης*' (Physik IV, 11).

dasselbe ist, die subjektive Art, uns selbst innerlich anzuschauen, denn „wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen . . . abstrahieren . . ., so ist die Zeit nichts“ (51). „Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahiert wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört“ (51 f.).

Die transscendentale Bedeutung der Zeit beruht auf diesem ihrem Charakter als Art der Anschauung. „Wird nun die Bedingung zum Begriff hinzugefügt, und es heisst: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der innerlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objektive Richtigkeit und Allgemeinheit a priori“ (ebendort).

Als Inhalt des inneren Sinnes führen die beiden Auflagen der Ästhetik noch an „alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht“ (50), sowie „meine Bestimmungen in der Zeit“ (54) und als sein Gegenstand wird das Ich als Objekt (54) und das Ich und sein Zustand (55) bezeichnet.

Aber die 2. Auflage geht weiter, indem sie sich näher mit dem inneren Sinne beschäftigt und dadurch die Grenzen überschreitet, die im Wesen des Abschnittes lagen. Das wird seine Gründe darin haben, dass nach Erscheinen der ersten Auflage die transscendentale Ästhetik, wie sich später zeigen wird, fast allgemein missdeutet wurde und zwar nicht zum wenigsten infolge des Missverständnisses des Zeitbegriffes. Kant wird sich also veranlasst gefühlt haben, dem Leser am Schlusse der Ästhetik gewissermassen ein Halt zuzurufen, um ihn vor übereilten Schlüssen zu warnen. Das geschah in den Zusätzen, die den inneren Sinn betreffen, die aber, wie Kant selbst zugibt (A^2 153), hier in ihrem ganzen Umfange noch nicht verständlich sein können.

Dort wird ausgeführt, dass der äussere und der innere Sinn nur Verhältnisse enthalten (A^2 66). In der inneren Anschauung machen nicht allein „die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff“ aus, „womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewusstsein derselben in der Erfahrung vorhergeht und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüte setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander, des Zugleich-

seins und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen)“ (A^2 67).

Man beachte: der äussere Sinn gibt nur Verhältnisse, die äusseren Sinne geben Stoff und zwar den eigentlichen der inneren Anschauung; jener kann demnach reines, diese können empirisches Vermögen genannt werden. An dem gebotenen Stoff haben sich die Verhältnisse des äusseren und des inneren Sinnes zu betätigen. Und welches ist der nicht eigentliche Stoff der inneren Anschauung, nach dem wir fragen müssen? Kant sagt es noch nicht.

Diesem Rätsel schliesst sich ein zweites an: „Nun ist das, was als Vorstellung vor aller Handlung irgend etwas zu denken vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, ausser sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts Anderes sein kann als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach“ (A^2 67 f.).

Der hier vollzogene Schluss erscheint verfehlt; denn „dieses Setzen ihrer Vorstellung“, d. i. das Setzen der Vorstellungen äusserer Sinne in die Zeit durch das Ich, ist keineswegs bewiesen, ja ist begrifflich noch unklar.

Von Bedeutung ist die Erklärung, dass die Zeit ein innerer Sinn seiner Form nach ist. Vergleicht man hiermit den Satz, dass der innere Sinn nur Verhältnisse enthalte, so ergibt sich, dass „innerer Sinn“ und „Zeitform“ bei Kant zusammenfallen können, *dass also vom inneren Sinn wie in materialer Bedeutung, in welcher er Anschauungen des inneren Zustandes zu liefern berufen ist, so auch in einer rein formalen Bedeutung die Rede sein kann, in welcher er nur Zeitverhältnisse zu geben hat.*

Gegenstand des inneren Sinnes ist das Subjekt als *Erscheinung*, d. h. „nicht, wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung blosse Selbsttätigkeit, d. i.: intellektuell wäre.“ „Das Bewusstsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein“ (A^2 68).

Das Subjekt ist Erscheinung des inneren Sinnes. Erscheinung ist der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung (34).

Empirische Anschauung ist die Beziehung einer Anschauung auf den Gegenstand durch Empfindung und Empfindung ist Wirkung der Affektion auf die Vorstellungsfähigkeit (ebendort). Welches sind die Empfindungen, die auf das Subjekt bezogen werden?

„Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein[1]) innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muss um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen" (A^2 68).[2])

Das Mannigfaltige im Subjekt wird ohne Spontaneität, also in sinnlicher Anschauung gegeben. Die Frage bleibt bestehen: Was ist dieses Mannigfaltige? Früher hiessen die Vorstellungen schlechthin Inhalt des inneren Sinnes. Nachdem der Begriff der Selbstaffektion eingeführt ist, genügt diese Bestimmung nicht mehr; aber die gewonnene Erweiterung befriedigt nicht.

Die Anschauung seiner selbst ist nicht blosse Selbsttätigkeit; durch das Bewusstsein seiner selbst allein könnte das Mannigfaltige selbsttätig gegeben sein, aber im Menschen erfordert dieses Bewusstsein auch innere Wahrnehmung. Die Anschauung seiner selbst ist also Selbsttätigkeit; aber nicht allein, sie bedarf noch des sinnlichen Gegebenseins des Mannigfaltigen. „Wenn das Vermögen sich bewusst zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufnehmen soll (apprehendieren), so muss es dasselbe affizieren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen . . ." (A^2 68).

Aus dem Mannigfaltigen ist somit „das, was im Gemüte liegt", geworden. Man sieht, wie Kant sich bemüht, sich möglichst allgemein zu fassen, und jede nähere Bestimmung fast ängstlich vermeidet. Der psychologische Begriff der „Selbstaffektion", der dem inneren Sinn eine selbständige Stellung neben dem äusseren schafft, scheint ihm hier am wertvollsten zu sein. Stützt sich doch auf ihn der Satz von der Phänomenalität der Selbstanschauung, welche nach Erscheinen der I. Auflage so gründlich missverstanden[3]) wurde. Anschauung findet nur statt, wenn die Sinnlichkeit affiziert wird (33), und alles was durch

---

[1]) seiner selbst.

[2]) Vgl. hierzu Berkeley (a. a. O. XXVII): „Da alle Ideen passiv oder untätig sind, so können sie uns nicht als Abbilder oder durch Ähnlichkeit das, was wirkt, vorstellen".

[3]) Siehe unten Seite 37 f.

einen Sinn vorgestellt wird, ist Erscheinung. Giebt es also innere Anschauung, so ist ihr Gegenstand als Erscheinung gegeben.

Es gilt, den Begriff der ‚inneren Anschauung' zu klären und nachzuforschen, welches denn die „Wirkungen" der Selbstaffektion auf die Vorstellungsfähigkeit sind, die als solche Empfindungen sein müssten und doch keinen eigentlichen Stoff ausmachen dürfen; wird ja vom inneren Sinn nicht nur in seiner formalen Bedeutung, als welcher er uns Zeitverhältnisse gibt, gesprochen, sondern auch von seiner materialen Aufgabe, alle Vorstellungen schlechthin oder das Mannigfaltige, das im Subjekt vorher gegeben wird, oder das, was im Gemüte liegt, zu umfassen, worunter offenbar die Zeitverhältnisse nicht verstanden sein können.

Von der transscendentalen Logik erhoffen wir Aufklärung über diesen Punkt, da sie die transscendentale Elementarlehre zum Abschluss bringt. Sie ist eine Wissenschaft des reinen Verstandes und der Vernunfterkenntnisse, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken, und hat „den Ursprung, den Umfang und die objektive Giltigkeit solcher Erkenntnisse" zu bestimmen (81). Mit dem Ursprung der Erkenntnisse beschäftigt sie sich, „sofern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann" (80). Was trennt also das Empirische vom Reinen unter diesem Gesichtspunkte? Dass jenes seinem Ursprunge nach den Gegenständen, dieses dem Subjekt zugeschrieben wird.

„Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört nur zur Kritik der Erkenntnisse und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand." Der Gebrauch des Raumes ist z. B. transscendental, insofern er in seiner Bedeutung für Erkenntnisse a priori betrachtet wird; empirisch, insofern er lediglich auf Empfindungen bezogen wird (81).

Wir notieren dementsprechend: Wenn von dem empirischen oder dem transscendentalen Gebrauche der Zeit die Rede ist, so ist nicht die Beziehung zum Gegenstande, sondern nur der kritische Gesichtspunkt verschieden.

Die reinen Begriffe, also diejenigen, deren Ursprung dem Verstande zugeschrieben wird (90), werden „bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt" [1]) und müssen in der Kritik „von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit" werden (91). Die

[1]) Ähnlich schon die Dissertation § 8: Die reinen Begriffe werden gefunden ‚attendendo ad ejus (sc. mentis) actiones' occasione experientiae.

Begriffe beruhen als diskursives Erkennen auf Funktionen, d. i. der Spontaneität des Verstandes, welcher von jenen keinen andern Gebrauch machen kann, als dass er durch sie urteilt. Urteile sind stets nur mittelbare Erkenntnis, da allein die Anschauung unmittelbar auf Gegenstände bezogen wird. „In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird“ (93).

Die transscendentale Logik hat „ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transscendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würden“ (102).

In der „Synthesis“ werden die verschiedenen Vorstellungen zu einander „hinzugetan“ und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis begriffen. Sie ist eine „blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, . . . der wir uns aber selten bewusst werden“. Der Verstand hat die Funktion, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen und nur so Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung zu verschaffen (103).

„Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt uns den reinen Verstandesbegriff.“ Diese geben der Synthesis Einheit. „Derselbe Verstand . . . bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie (sc. die Handlungen) reine Verstandesbegriffe heissen, die a priori auf Gegenstände gehen“ (104 f.).

Unter den Vorstellungen gibt es also auch einen transscendentalen Inhalt, der, da vom Verstande hervorgebracht, von den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, die von der Ästhetik der transscendentalen Logik dargeboten werden, verschieden sein muss und nur in Kategorien bestehen kann.

Die Kategorien werden erklärt als „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird“ (A^2 128). Sie sind demnach reine Bestimmungen der Anschauung überhaupt.

Die transscendentale Deduktion hat nachzuweisen, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können (118). Das

kann sie nur, wenn sie dartut, dass und wie durch die reinen Begriffe allein Erfahrung möglich ist (126).

Jede Verbindung ist ein Akt der Spontaneität und setzt eine Einheit der verschiedenen Begriffe voraus, in welcher die Einheitlichkeit des Erkennens ihren Grund hat. Diese Einheit ist die ursprünglich-synthetische der Apperzeption, d. i. des Selbstbewusstseins, welches die Vorstellung: Ich denke hervorbringt, die alle andere begleitet (A^2 129 ff). Sie ist eine transscendentale Einheit und deshalb objektiv. Die subjektive Einheit ist eine Bestimmung des inneren Sinnes, in dem das Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird (A^2 139).

Hier ist zum ersten Mal eine Bestimmung des inneren Sinnes angeführt: die subjektive Einheit des Bewusstseins. Von inneren Bestimmungen war bereits in der einleitenden Definition des inneren Sinnes die Rede. Es erscheint an der Zeit, den Begriff der „Bestimmung“ zu klären.

Dem Worte „Bestimmung“ kommen in der Kritik zwei Bedeutungen zu. Einmal nennt Kant in eingehender Ausführung (322 f.) die Form die Bestimmung der Materie als des Bestimmbaren. Dieser aktiven Bedeutung tritt eine passive zur Seite, wenn Kant die Vorstellungen definiert als „innere Bestimmungen unseres Gemütes in diesem oder jenem Zeitverhältnisse“ (242).

Den Vorstellungen, d. i. der subjektiven Apprehension steht gegenüber der Gegenstand, die Erscheinung (236), die nur „Comparativ-Innerliches“ enthält. Dieses Comparativ-Innerliche besteht aus lauter Verhältnissen, den äusseren Bestimmungen (339 ff.), welche aber nicht allein durch die Raumform, sondern auch durch die Kategorien konstituiert werden (331).

Es gibt also drei aktive Bestimmungen und zwei Klassen passiver Bestimmungen.

Die Zeit bestimmt die Vorstellungsmaterie zur regellosen Zeitfolge: innere Bestimmungen (Bestimmungen des inneren Sinnes).

Der Raum gibt die räumlichen Verhältnisse; die Kategorien bestimmen die Anschauung zu festen Beziehungen des in ihr gegebenen Mannigfaltigen: äussere Bestimmungen.

Allen drei Formen ist somit die Erfüllung ihrer spezifischen Aufgaben zugewiesen. Das entspricht der Definition: Bestimmung = Form.

Die subjektive Einheit des Bewusstseins ist eine Bestimmung des inneren Sinnes, da sie insofern Vorstellung ist, als alles Mannigfaltige der Anschauung in der **einen** Zeitform erscheint.

Nach den früheren Ausführungen Kants (s. S. 12) war anzunehmen, dass das Mannigfaltige sowohl im äusseren wie im inneren Sinn gegeben sein müsse. Das wird jetzt bestätigt: „Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transscendentalen Ästhetik: dass alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehe" (A² 136).

Es wurde oben (S 16) festgelegt, dass die Kategorien reine Bestimmungen der Anschauung überhaupt sind. Bestimmen nun die reinen Verstandesbegriffe den inneren Sinn, so folgt, dass sie dessen Form, die Zeit, bestimmen und nicht den empirischen Inhalt. Da aber die Form der Sinnlichkeit die Empfindungen (das Bestimmbare) bestimmt, so bestimmen die Kategorien auch indirekt die Empfindungen.

Ein Urteil ist „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen". Gegebene Erkenntnisse? Kant versteht hierunter die subjektiven Verhältnisse der Vorstellungen z. B. nach Gesetzen der Assoziation (A² 141 f.), welche unter der empirischen Einheit des Bewusstseins, der Bestimmung des inneren Sinnes, stehen (A² 140). Empirisch ist z. B. das Verhältnis: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere. Aus ihm wird das Urteil: Der Körper ist schwer, indem die zufällige Assoziation der beiden Vorstellungen auf die ursprüngliche Apperzeption bezogen und somit objektiviert wird. Welches das Bindeglied zwischen den subjektiven und den objektiven Verhältnissen ist, wurde schon vorher angedeutet. Es ist die Zeit: „Die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloss als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, steht unter der ursprünglichen Einheit des Bewusstseins . . ." (A² 140), während das empirisch-gegebene Mannigfaltige unmittelbar unter der empirischen Einheit des Bewusstseins steht und erst durch die Beziehung auf die ursprüngliche Einheit des Bewusstseins durch die Vermittlung der empirischen Zeit im Urteile objektiviert wird.

„Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene[1] gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der

[1]) Das ist: das Mannigfaltige überhaupt.

Apperzeption, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist (§ 17). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile (§ 19). Also ist alles Mannigfaltige, sofern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird" (A^2 143).

„Nun sind aber die Kategorien nichts Anderes, als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§ 13). Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien" (A^2 143).

Was demnach von den Kategorien gilt, gilt auch von den Urteilen.

Die Urteile sind innere Bestimmungen und bestimmen die Form des inneren Sinnes.

„Zur Erkenntnis gehören zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird." „Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was in Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. Durch Bestimmung der ersteren können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen; aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen" (A^2 146 f.).

Die inneren Bestimmungen bestimmen also durch die Zeit die gesamte Anschauung, mithin auch den Raum.

„Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den blossen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt, ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch innerliche sei, sie sind aber eben darum blosse Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird" (A^2 150). Die Anschauungsformen Raum und Zeit sind also für die Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf Gegenstände überhaupt nicht erfordert. „Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben", fährt Kant fort, „bezog sich bloss auf die Einheit der Apperception . ." Wir haben also in den reinen Verstandesbegriffen ein verbundenes Mannigfaltiges. Das sind die eben erwähnten

Gegenstände der Anschauung überhaupt, auf die sich die reinen Begriffe durch den blossen Verstand beziehen. Durch dieses Mannigfaltige bestimmt der Verstand den inneren Sinn: „Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand als Spontaneität den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmen und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände innerer (der menschlichen) Anschauung notwendigerweise stehen müssen . . .“ In diesem Satze ist die transscendentale Bedeutung des inneren Sinnes scharf ausgesprochen. Er verlangt deshalb genaueste Berücksichtigung. Der Gedankengang ist folgender:

Zwar bedürfen die reinen Verstandesbegriffe keiner bestimmten Form der Anschauung, um auf Gegenstände überhaupt zu gehen. Diese Beziehung liegt in ihrem Wesen, indem der Verstand das Mannigfaltige der gegebenen Vorstellungen als Gegenstände überhaupt der synthetischen Einheit der Apperception gemäss in der Synthesis intellektualis denkt. Nun gibt es aber „in uns“ eine apriorische Form der sinnlichen Anschauung, welcher Art diese sei, ist hier völlig gleichgültig. Also ist das Gegebensein der Vorstellungen apriorisch gebunden. Damit ist die Möglichkeit und die Notwendigkeit gegeben, das Denken des Gegenstandes überhaupt a priori zu restringieren. Der Spontaneität des Denkens und der Rezeptivität der Sinnlichkeit entsprechend muss sich dieses Restringieren darstellen als ein Bestimmen der reinen Anschauung durch das Denken des Mannigfaltigen der gegebenen Vorstellungen als Gegenstände überhaupt. Die reine Anschauung wird schlechthin als innerer Sinn angesprochen, dieser damit nur in der formalen Bedeutung genommen.

Da Erkennen nur in der Erfahrung möglich ist, so wird die gewonnene synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori (in der synthesis speciosa) nur gedacht.

Diese synthesis speciosa wird auch transscendentale Synthesis der Einbildungskraft genannt, „welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist“ (A^2 152).

Hier hielt Kant den Augenblick für gekommen, die Lehre vom inneren Sinn „verständlich zu machen“:

Der innere Sinn stellt uns selbst dem Bewusstsein dar, wie wir uns erscheinen, „weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden“. „Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand . . . .“ „Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauung ist und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts Anderes als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen auch ohne Sinnlichkeit bewusst ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Er also übt, unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch affiziert werde“ (A² 153 f).

Wenn der Verstand für sich allein betrachtet wird, so ist seine Synthesis die Einheit der Handlung, deren er sich bewusst ist. Damit aber Erkenntnis zustande komme, müssen Verstand und Sinnlichkeit sich vereinigen.

Warum gebraucht Kant hierfür den Ausdruck „Affizieren“ statt, wie bisher,[1]) „Bestimmen“, wo doch jener Ausdruck psychologisch-genetisches Gepräge trägt? Die Einführung des neuen Terminus stützt sich darauf, dass es ein Bewusstsein der Einheit der Verstandeshandlung ohne alle Sinnlichkeit gibt. Dieses gewissermassen für sich allein dastehende Bewusstsein muss aber, da die reinen Verstandesbegriffe zu jeder Erfahrung erfordert werden, mit der Sinnlichkeit in Verbindung gebracht werden und eine solche Verbindung kann nur in der Form einer ursächlichen Beziehung als „Affiziertwerden“ des Passiven durch das Aktive, d. i. des Denkens als Ursache der Bestimmungen der Sinnlichkeit gedacht werden.[2]) Wenn auch die Selbstaffektion nach Kant eine empirische Tatsache ist und von ihm bewiesen wird durch Hinweise

[1]) wenn wir von der Exposition des inneren Sinnes absehen.

[2]) H. Cohen bewertet das Affiziertwerden erkenntnis-kritisch dahin, dass es den positiven Anschauungswert der Erkenntnis bedeute, a. a. O., S. 159.

wie: „Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr“ oder „Wie sehr das Gemüt . . affiziert werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können“, so gehört diese Beziehung zwischen Verstand und Sinnlichkeit doch der Notwendigkeit wegen, mit der sie vollzogen wird, in die Transscendentalphilosophie.

Es ist zu beachten, dass, während die Empfindungen auf Gegenstände ausser uns bezogen werden, ohne dass diese weiter gegeben sind, der Gegenstand des inneren Sinnes uns unmittelbar bewusst ist. Diesen Unterschied hat Kant schon im früher angeführten Briefe an Herz hervorgehoben, wo er sagt, man könne in Ansehung der äusseren Dinge aus der Wirklichkeit der Vorstellungen nicht auf die der Gegenstände schliessen, bei dem inneren Sinne aber sei das Denken oder das Existieren des Gedankens und „meiner selbst“ einerlei.

Der Begriff der Selbstaffektion erfordert ein Aufnahmevermögen und das ist der innere Sinn.

Von diesem Sinn heisst es weiter, dass er „die blosse Form der Anschauung aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung“ enthalte, „welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft . . . . möglich ist“.

Hiernach enthält der innere Sinn die blosse Form der Anschauung und in dieser wiederum ist das Mannigfaltige gegeben. Der formale Charakter des inneren Sinnes ist dadurch scharf betont und es ergibt sich:

Dort, wo der innere Sinn in der früher festgelegten materialen Bedeutung zu nehmen ist, kommt ihm diese insofern zu, als er die Anschauung überhaupt, deren allgemeine Form er ja enthält, zu vertreten geeignet ist.

Der Verstand bestimmt den inneren Sinn successiv, und indem wir „auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben“, denken wir die Zeit. „Bewegung als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung des Objekts), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloss auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäss bestimmen, bringt sogar den Begriff des Successiven zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des

Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert" (A^2 157 f.).

Hiermit gelangt der Raum zu seinem Rechte. Die Zeit wird unter dem Begriffe der Succession gedacht, dieser Begriff aber ist durch die Bewegung als Handlung des Subjekts „hervorgebracht". Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Aktus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äusseren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft . . . ." (A^2 155 Anm.).

Die produktive Einbildungskraft bestimmt aber Zeit und Raum in einer Handlung und nur mit Hülfe der Abstraktion kann jene, sowie auch der innere Sinn seiner Form nach gesondert betrachtet werden.

Weiter sehen wir, dass der Verstand im inneren Sinn eine Verbindung des Mannigfaltigen „hervorbringt". Dem entspricht, dass früher die subjektive Einheit des Bewusstseins eine Bestimmung des inneren Sinnes genannt wurde.

Das Ich ist sich selbst in der Anschauung gegeben und zwar als Objekt innerer Wahrnehmungen (A^2 155 f.). All' unsere Anschauung ist sinnlich und „entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird" (A^2 147). Die innere Anschauung muss demnach empirisch sein. Nun kennt Kant keine spezifisch innere Empfindungen. Es ist also die gleiche Materie, die einmal auf Dinge ausser uns, einmal als „unsere" Empfindungen auf das Ich bezogen wird.

Ist die innere Anschauung empirisch, so ist auch die Verbindung des Mannigfaltigen in ihr empirisch. Die Bestimmungen des inneren Sinnes sind empirische Verbindungen des Mannigfaltigen in ihm, die nur möglich sind durch das Bewusstsein der Bestimmung der Anschauung durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (vgl. A^2 159). Da diese Verbindung an die gegebene Form der Sinnlichkeit gebunden ist, so gibt auch die innere Wahrnehmung nur Erscheinung.

Die klarste Darstellung der Theorie des inneren Sinnes bietet der sich dem eingeschobenen Abschnitt über den inneren Sinn anschliessende § 25.

In dem Aktus „Ich denke", der das Dasein des Ich bestimmt, ist das Dasein schon gegeben. Aber selbst das Bewusstsein der Kategorien ist keine Erkenntnis, da ihm die Anschauung fehlt. Zu dem Dasein gehört das gegebene Mannigfaltige, also die Empfindungen, als das Bestimmbare. Die Bestimmung erfolgt in der Zeit. Ich bedarf „ausser dem Bewusstsein oder ausserdem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich einen Gedanken bestimme; und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz ausserhalb der eigentlichen Verstandesbegriffe liegen, anschaulich machen . . . kann" (A^2 158 f.).

Wie gelangt also das Ich zur Erkenntnis seiner selbst? Indem es den Gedanken „Ich denke" als Objekt bestimmt vermittelst der Verbindung des angeschauten Mannigfaltigen, in welchen die Kategorien anschaulich nach Zeitverhältnissen gegeben werden, wie sie erscheinen.

Ziehen wir nun das Facit aus dem Bisherigen, so ist zu sagen, dass der innere Sinn psychologisch das Aufnahmevermögen für die Selbstaffektion ist und eine spezifische Anschauungsart, die Zeit, besitzt. In ihm schaut das Ich sein Denken als empirische Verbindung.

Erkenntniskritisch beleuchtet, gewinnt diese Tatsache ganz andere Gestalt. Den Empfindungen als der Materie in aller Erfahrung eignet eine doppelte Beziehung, einmal auf Gegenstände ausser dem Ich, dann aber als verbundenen Empfindungen auf das „Ich denke". Im Raume sind die Empfindungen beisammen, in der Zeit nach einander, also getrennt, aber in der Zeit sind sie wieder verbunden in bestimmten Zeitverhältnissen, die den Kategorien korrespondieren. Daher ist die Zeit ein innerer Sinn seiner Form nach, weil in jenen bestimmten Zeitverhältnissen die Kategorien, d. i. das „Ich denke" erscheint. Äusserer und innerer Sinn sind aber das Resultat einer Abstraktion. In ihnen beiden ist, da sie Formen der Sinnlichkeit sind, der Stoff derselbe, nämlich die Empfindungen. Sie sind daher in der Erfahrung nie getrennt gegeben, so dass man z. B. sagen könnte, ich schaue jetzt nur mit dem inneren Sinne. Und wo von diesem in seiner materialen Bedeutung die Rede ist, da ist die Anschauung schlechthin

gemeint, indem von der Raumform, nicht aber der Zeitform abgesehen wird. Das Entsprechende gilt von dem äusseren Sinn in seiner materialen Bedeutung. Wie die gesamte Anschauung wird auch der Raum durch das „Ich denke" auf dem Wege über dem inneren Sinn bestimmt.[1])

Wir haben früher angenommen (S. 11), dass der Zustand, der im inneren Sinn angeschaut wird, Denken und Empfinden sei, und wir fanden das bestätigt, jedoch mit der Einschränkung, dass die Empfindungen in der inneren Anschauung den eigentlichen Stoff ausmachen, während das Denken nur in bestimmten Zeitverhältnissen jener, mit denen das Bewusstsein der Bestimmung durch das Denken verbunden ist, angeschaut wird.

Ist somit der Charakter des inneren Sinnes klar geworden, indem sich herausstellte, dass die ersten Schwierigkeiten in der Exegese eine Folge der Anordnung des Stoffes waren und nicht auf Widersprüchen in den Kantischen Gedankengängen beruhten, so ist jedoch für die transscendentale Würdigung des inneren Sinnes bisher wenig gewonnen. Die Frage, ob und eventuell wie weit der innere Sinn zu den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gehört, harrt noch der Beantwortung. Sie setzt eine nähere Erörterung der Bestimmungen des inneren Sinnes voraus, die wir von dem Kapitel über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe erhoffen, dessen Entwicklungen wir jetzt folgen.

Die Urteilskraft ist das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren. Das erste Hauptstück der transscendentalen Doktrin der Urteilskraft handelt von der sinnlichen Bedingung, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes (175).

Damit ein Gegenstand unter einem Begriffe enthalten sein kann, muss er das enthalten, was in diesen Gegenständen vorgestellt wird. Nun werden aber reine Verstandesbegriffe niemals

[1]) Diese Beziehung zwischen dem äusseren und dem inneren Sinn übersieht Reininger in seinem Buche: „Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung" (Wien 1900), wenn er dort (S. 26) sagt, dass die Zeit nicht auf das innere Geschehen zu beschränken sei, weil die äusseren Empfindungen in die Zeitform gesetzt würden. Reininger übersieht, dass Raum und Zeit nur vermöge der Abstraktion getrennt werden können, weil die Zeit ebenso auf den Raum, wie dieser auf die Zeit angewiesen ist.

in der Anschauung angetroffen. Hier vermittelt das transscendentale Schema, das rein und einerseits intellektuell, andererseits sinnlich ist, nämlich als transscendentale Zeitbestimmung. Die formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauche restringiert ist, ist das Schema dieses Verstandesbegriffes. Von diesem Schema ist das Bild dieses Begriffes zu unterscheiden, welches eine einzelne Anschauung ist. Das Schema ist das allgemeine Verfahren, dem Begriffe sein Bild zu verschaffen. Von reinen Verstandesbegriffen kann es wegen ihrer allgemeinen Notwendigkeit für die gesamte Erfahrung kein Bild, sondern nur ein Schema geben, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäss a priori in einem Begriffe zusammenhängen soll. Z. B. „Das Schema der Ursache und der Kausalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist." Als das Schema der Kausalität ist demnach kurz die regelmässige Succession des Mannigfaltigen zu bezeichnen.

Der Schematismus läuft so „indirekt auf die Einheit der Apperzeption als Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Rezeptivität) korrespondiert", hinaus. „Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes in Übereinstimmung mit der Kategorie" (176—187). Es ist hiermit eine Bestätigung dessen, was bisher über den inneren Sinn gesagt wurde, gefunden, aber auch eine wesentliche Ergänzung.

Wie es empirische Bestimmungen des inneren Sinnes gibt, gibt es auch Bestimmungen des inneren Sinnes überhaupt, also reine Bestimmungen. Hierauf beruht die Möglichkeit der transscendentalen Einheit der Apperzeption, welche der empirischen im inneren Sinn korrespondiert.

Jene Bestimmungen des inneren Sinnes überhaupt sind nicht Einzelanschauungen, sondern sinnliche Begriffe, d. i. durch sinnliche Bedingungen restringierte Spontaneität. Das Schema ist das Verfahren, dem Begriffe sein Bild zu verschaffen.

Die transscendentale Bedeutung des inneren Sinnes beruht demnach darauf, dass er, indem die inneren Bestimmungen, wie

sie den empirischen Stoff verbinden, wahrgenommen werden, eine reine Form besitzt, welche a priori bestimmt werden kann. Hierdurch sind synthetische Urteile a priori möglich, und die Gültigkeit der reinen Erkenntnis für die Erfahrung ist demnach dargetan.

Es sei als Beispiel der Kantischen Theorie die Vorstellung eines Tisches angezogen. Gegeben sind mannigfaltige Empfindungen, die im Raume neben einander geordnet und in der Zeit, da sie nach einander wahrgenommen werden, getrennt sind. Aber in der Zeit sind sie auch in Gemeinschaft gebraucht, als Beharrende von der wechselnden Umgebung geschieden u. s. w., kurz zu einer Vorstellung zusammengefügt. Dieses Zusammenfügen ist als Handlung des empirischen Ich im Bewusstsein.

Aber die Vorstellung des Tisches ist mehr als Anschauung des empirischen Ich, sie ist auch Gegenstand wissenschaftlicher[1]) Erkenntnis. Sie löst sich vom schwankenden Boden der subjektiven Erfahrung und tritt auf das Gebiet notwendiger, allgemeingiltiger Erkenntnis. So hat empirische Empfindungs-Eigenart den Raum zur Anschauung geometrischer Gebilde (z. B. des Vierecks der Oberfläche der Tischplatte) erfüllt und damit die Möglichkeit gegeben, Urteile der Geometrie auf die Vorstellung anzuwenden. Vom Tische gilt notwendig, dass er mit allen Substanzen, sofern sie zugleich mit ihm im Raume wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung ist u. s. w. Das sind Aussagen, die, wie heute gemacht, so für morgen und alle Zeit gelten, so lange und so oft die Wahrnehmung gegeben ist. Nicht ich, der ich vielleicht morgen nicht mehr bin, bin der Träger dieser Erkenntnis, sondern das überindividuelle, das reine Ich, das die ganze Menschheit umspannt. Neben und über der empirischen Einheit der Apperzeption steht die reine.

Der innere Sinn ist Bedingung der reinen Erkenntnis nur insofern er die reine Anschauungsform „Zeit" enthält, vermöge derer das reine Ich seine Begriffe a priori auf die Gegenstände möglicher Erfahrung anwenden kann; in der Erfahrung aber gibt er in den bestimmenden Zeitverhältnissen der empirischen Synthesis des Mannigfaltigen eine Anschauung des Denkens, auf dem die Einheit jener ruht, die nichts von der Spontaneität des Denkens kennt. Nur dadurch, dass die empirische Verbindung un-

---

[1]) Wissenschaft ist nach Kant notwendige und allgemeingültige Erkenntnis.

mittelbar, d. i. anschaulich im inneren Sinn, gegeben ist, ist es möglich, dass über Wahrnehmungen geurteilt wird, denn jene Anschauung ist die gegebene Vorstellung, welche unter den Begriff „der für viele gilt“ (s. S. 31), nämlich den reinen sinnlichen Begriff, das Schema, fällt. Der innere Sinn vermittelt die Anwendung der Kategorien auf die Gegenstände der Erfahrung, er ist das „Medium aller synthetischen Urteile“ (194), und ist somit eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung von elementarer Bedeutung.

Es ist deutlich, dass der innere Sinn in der Kritik eine doppelte Betrachtung zulässt, nach der subjektiven und nach der objektiven Seite hin, d. i. einmal als das Medium der Selbsterkenntnis, dann als das Medium aller synthetischen Urteile oder als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt.[1])

Was folgt nun aus der Theorie des inneren Sinnes weiter für das Erkennen? Vor allem die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori über sämtliche empirischen Bestimmungen des Subjekts, da sowohl die Kategorien, wie die Zeit reine Formen und auf einander wie auch auf die Empfindungen angewiesen sind. Sobald das erkennende Subjekt Vorstellungen im engeren Sinne hat, also das durch den äusseren Sinn vermittelte Mannigfaltige in der Zeit synthetisch verbunden hat, ist es empirisch bestimmt. Es ist empirisches Subjekt. Die empirischen Bestimmungen, die durch das Fühlen und Wollen gegeben sind, scheiden für die Kr. d. r. V. aus, weil sie den Kategorien nicht unterstehen, mithin nach Kant nicht zur Erfahrung zu rechnen sind.

Die synthetischen Urteile a priori über die möglichen empirischen Bestimmungen des Subjekts sind die Grundsätze des reinen Verstandes: Alle diese Grundsätze haben objektiven Charakter, insofern sie Erfahrung erst möglich machen.

Eine empirische Bestimmung des Subjekts ist, wie wir sahen, erst möglich, wenn der äussere Sinn Anschauungen giebt. So erfahre ich mein empirisches Dasein in der Zeit. Und umgekehrt: Bin ich mir meines Daseins in der Zeit bewusst, so muss es äussere Dinge geben und mehr noch, es muss ein Beharrliches

---

[1]) Das entspricht der Doppelbedeutung der Apperzeption, die einmal als Einheit der Kategorien, dann als Selbstbewusstsein zu fassen ist. S. Cohen a. a. O., S. 316.

in der äusseren Anschauung, die Materie, geben, da sonst kein Wechsel der Vorstellungen möglich wäre. „So ist die Realität des äusseren Sinnes mit der des inneren, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, notwendig verbunden." Das ist der Gedankengang, der der „Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Auflage d. Kr. d. r. V. zu Grunde liegt.

In der Vorstellung: Ich bin ist das Subjekt sich seiner selbst und seiner synthetischen Funktion unmittelbar bewusst. Es ist selbst Noumenon „im negativen Verstande", es ist also nicht anschaulich und nicht den Kategorien unterworfen. Von den Kategorien aber ist jede Realdefinition unmöglich, wenn man von ihren Bedingungen absieht; denn jede Definition ist ein Urteil und setzt deshalb die Anwendung der Kategorien voraus. Sie sind uns unmittelbar und schlechthin als logische Funktionen in Urteilen und als verschiedene Arten, einen Gegenstand möglicher Anschauung zu denken, bewusst. Auch sie werden nur gedacht, nicht erkannt,[1]) sie bedeuten erst etwas in den Schematen.

Gibt die äussere und innere Erfahrung nur Erscheinungen, so muss hinter ihr Erscheinendes liegen, folgert Kant. Dieses Erscheinende setzt der Verstand an die Grenze seines Gebietes als Grenzbegriff.

Auch das reine erkennende Subjekt ist ein solcher Grenzbegriff, indem es als unerkennbares Etwas jenseits der inneren Erscheinungen liegend gedacht wird. Hier schieben sich nun die gesamten Schwierigkeiten ein, welche Kants Lehre vom Ding an sich begleiten; denn ich denke das erkennende Subjekt als Substanz, und ich bringe die inneren Bestimmungen zu ihm als seine Akzidenzien in Beziehung, kurz, ich wende die Kategorien an. „Als Objekt des reinen Verstandes muss jede Substanz innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein, was kann ich mir für innere Akzidenzien denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet? nämlich das, was entweder selbst ein Denken oder mit diesem analogisch ist" (321). Das Wesen des reinen Verstandes ist das Urteilen vermittelst der Kategorien, von denen er aber nur einen berechtigten Gebrauch macht, wenn er sie auf Anschauungen anwendet. Hieraus folgt zweierlei: Einmal, will der Verstand sein eigenes Gebiet begrenzen, so muss er urteilen, da das in seinem Wesen liegt, also auf diese

[1]) Vgl. A^1 240 ff.; A^2 300 ff.

Grenze „als Objekt des reinen Verstandes“ die Kategorien anwenden, dann, dieses angewandte Denken gibt keine Erkenntnis, sondern dient gewissermassen nur zum Notbehelf, den wir nicht entbehren können. Die Grenze ist nach zwei Seiten hin abzustecken. Unsere Erfahrung setzt sich zusammen aus vom Subjekt unabhängig Gegebenem und von ihm Abhängigem. Jenseits des ersteren steht das Ding an sich, jenseits des letzteren das reine Ich. Daraus, dass die beiden gedacht werden, erfahren wir keineswegs ihre Existenz; denn das wäre Erkenntnis. Die Beziehung dieser Sinnlichkeit auf ein Objekt und was der transscendentale Grund dieser Einheit sei, liegt zu tief verborgen, sagt Kant (334).

Wenn also der Verstand eine notwendige Beziehung herstellt zwischen dem Mannigfaltigen der inneren Wahrnehmung und einem Nichtsinnlichen, dem Ich, so darf diese Synthese niemals Erkenntnis genannt werden, wie auch Kant sie niemals als solche bezeichnet.

Wir erinnern uns, als das reine, ursprüngliche, umwandelbare Bewusstsein die transscendentale Apperzeption kennen gelernt zu haben, die das: Ich denke hervorbringt. „Das: Ich denke ... ist ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existiere, in sich“ heisst es in den Paralogismen der reinen Vernunft. „Er[1]) drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus, ... geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll und die Existenz ist hier noch keine Kategorie . . .“

Immerhin ist die Vorstellung des Ich eine rein intellektuelle, aber der Aktus: Ich denke, findet nur statt unter der Bedingung, dass die empirische Vorstellung den Stoff zum Denken abgibt (Anm. zu A^2 422).

Demnach bin ich, wie auch schon früher festgestellt wurde, meiner Existenz nur unmittelbar bewusst, indem ich denkend empirisch Gegebenes verbinde, also tätig bin. Aber: „ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere. Wenn ich mich hier als Subjekt der Gedanken, oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache; denn diese sind jene Funktionen des Denkens

---

1) Das ist der Satz: „Ich denke“.

(Urteilens), schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würde, wenn ich mich erkennen wollte" (A^2 429).

Wenn wir das Ich als Subjekt der Gedanken oder als Grund des Denkens bezeichnen, so vollziehen wir eine Analyse, die in dem Satze: Ich denke, ausgesprochen liegt. Es ist eine blosse logische Funktion, wie Kant selbst sagt. Wenn ich aber sage: Ich existiere denkend, so wird das Subjekt bestimmt, also Objekt. Diese Bestimmung kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden.

„In ihm (jenem Satze) ist . . . das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjekts angewandt. In dieser müsste dann nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Funktionen zu Kategorien der Substanz, Ursache u. s. w. suchen, um sich als Objekt an sich selbst nicht bloss durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich ist, indem die innere Anschauung sinnlich ist und nichts als Data der Erscheinung an die Hand giebt, die dem Objekte des inneren Bewusstseins zur Kenntnis seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern bloss der Erfahrung zum Behufe dienen kann" (A^2 430).

In der inneren Anschauung, in der sich die angewandten reinen Verstandesbegriffe finden, können die Bedingungen des Gebrauches der logischen Funktionen des Subjekts zu Kategorien niemals gegeben werden, da sie ja, wie wir gesehen haben, auf der blinden Wirkung der Einbildungskraft beruhen. Die Kategorien aber sind als solche bereits auf Anschauung angewandt und zwar, wenn wir „unser Gemüt" mit äusseren Anschauungen besetzen, also empirische Anschauungen haben. Sie sind in dieser ihrer Anwendung Erscheinung und dienen bloss dazu, Erfahrung möglich zu machen. „Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes und heisse Seele" (400).

Das Subjekt selbst, dessen Existenz ich mir unmittelbar bewusst bin, wird von der Vernunft als die absolute, d. i. unbedingte Einheit aller Vorstellungen erschlossen.

Das Ich als Seele betrachtet, ist eine „blosse" Idee, welche als die unbedingte und ursprüngliche Einheit des Denkens bezeichnet wird. Um das Denken im Gegensatz zu den Erscheinungen im Raume zu vereinigen, fasst die Vernunft es zusammen, als ob

es von einer einfachen, ursprünglichen Intelligenz abhängig wäre. Hierbei wird nicht vorausgesetzt, „als sei sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften". Aber so „mengen sich keine empirischen Gesetze körperlicher Erscheinungen, die von ganz anderer Art sind, in die Erklärung dessen, was bloss für den inneren Sinn gehört", also wird die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellt (710 f.).

Das Ich als Idee ist demnach nichts weiter als ein Gesichtspunkt, der ermöglicht, die Bestimmungen des inneren Sinnes loszulösen aus der Gesamtheit der Erfahrung und sie zu einem besonderen Ganzen zu vereinigen. Der Gegenstand des inneren Sinnes unterscheidet sich wesentlich von den Gegenständen des äusseren Sinnes dadurch, dass er „Idee" ist. Gegenstände der Erfahrung sind nur möglich durch die Kategorien und diese kann das Subjekt nicht auf sich selbst anwenden (A^2 422). Auch von diesem Gesichtspunkte aus hat der innere Sinn keinen „eigentlich" inneren Stoff, da der Stoff im eigentlichen Sinn eine objektivierende Form erfordert, welche hier fehlt.

Das Ich erkennt nicht nur, es handelt auch. Diese Handlungen, soweit sie erkannt werden, sind den Bedingungen der Anschauung unterworfen. Sie sind Erscheinungen und als solche haben sie nach Kant Gründe (nicht Ursachen). Diese Gründe oder intelligibelen Ursachen werden als Bedingungen des Daseins der Handlungen notwendig erschlossen.

Diesen intelligibelen Ursachen eignet nicht das zeitliche Moment, welches der Kategorie der Kausalität anhaftet, sondern nur die Notwendigkeit, die auch dem logischen Begriff des Grundes zukommt. Die intelligibele Ursache kann demnach auch wie die Kategorie nicht erkannt, sondern nur gedacht werden (566 ff.).

Deshalb ist diese Bestimmung des Subjekts auch nicht im inneren Sinn gegeben, wohl aber ihre Wirkungen in blosser Tatsächlichkeit, d. i. nicht im Verhältnis zum Sollen, welches in der reinen Vernunft dem Handeln Regeln gibt.

Die Lehre vom inneren Sinn, wie sie in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. dargestellt ist, erscheint hiermit nach allen Seiten geklärt, so dass ihrem Verständnis keine Schwierigkeiten mehr entgegenstehen dürften. Zusammenfassend lässt sich sagen:

Jede Erkenntnis erfordert Anschauen und Denken. Die Anschauung gibt in den Empfindungen das Mannigfaltige als Stoff des Denkens und in Raum und Zeit die reinen sinnlichen Formen der Ordnung dieses Mannigfaltigen. Denken ist Urteilen; es bringt das Gegebene zur objektiven Einheit der Apperzeption. Nun ist in jedem Urteil ein Begriff enthalten, „der für viele gilt" und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welch letztere dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. Die höchsten Begriffe sind die Kategorien. Damit sie auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden können, müssen Vorstellungen vorhanden sein, die unter sie fallen und dennoch unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden, also Anschauungen sind. Das ist nur möglich, wenn die Anschauungen trotz ihrer objektiven Gültigkeit ebenso subjektiv sind wie die Kategorien und als Erscheinungen anzusprechen sind, ferner wenn die Anschauung bis zu einem gewissen Grade den Kategorien verwandt ist. Die Kategorien sind reine Verbindungs-Begriffe, also muss auch in der Anschauung Verbindung möglich sein. Nun setzt jede Verbindung einen Akt der Spontaneität des Subjekts voraus (A^2 130), somit muss das Ich seine eigene Anschauung bestimmt haben, um die Kategorien anwenden zu können und in dieser Anschauung vermag es sich selbst als Erscheinung zu schauen.

Das Vermögen dieser Selbstanschauung, die das Ich zur Erscheinung macht,[1]) nennt Kant mit vollem Recht einen inneren Sinn. Aber dieser innere Sinn ist kein selbständiges Organ. Wo er mehr ist als Postulat der Möglichkeit der Erfahrung, da ist er Produkt einer abstrahierenden Zergliederung der sinnlichen Anschauung,[2]) wie das besonders deutlich die Bezeichnung des inneren Sinnes als Inbegriff, darin alle unsere Begriffe enthalten sind (194) und die Ausführungen über die Aufgabe der Idee „Seele" zeigen. Erst durch Analyse wird die einheitliche Erfahrung gespalten und ein äusserer und ein innerer Sinn konstruiert.

Alle Anschauungen (Modifikationen) sind als Anschauungen des Subjekts innerlich und gehören vor den inneren Sinn. Damit aber das Äussere zu einem Inneren wird, dazu gehört das spezifisch Innere, die Beziehung auf das empirische und das

[1]) Nach Cohen die metaphysische Bedeutung des inneren Sinnes. Kants Theorie der Erfahrung, S. 334.

[2]) Das bezieht sich natürlich nicht auf die Zeit, die für sich unmittelbar gegeben ist, da sie ja reine Anschauung ist.

reine Ich, die sich anschaulich in bestimmten Zeitverhältnissen darstellt. Daher ist vom Standpunkte des transscendentalen Idealisten der gesamte Erkenntnisprozess[1]) innerlich, aber in diesem Innerlichen ist Raum für die Wirklichkeit des Äusseren und des Inneren. Alle Anschauungen sind im inneren Sinn gegeben, sind dessen eigentlicher Stoff. Das spezifisch Innere besteht ja nur aus Verhältnissen, die aber nicht Stoff i. e. S. sein können, weil sie nicht unter die Kategorien fallen. In der spezifischen Anschauung des inneren Sinnes schaut sich die Seele, soweit sie denkt, als Erscheinung. Die Seele ist allem Äusseren, Räumlichen schlechthin entgegengesetzt. Die Idee steht unabhängig von aller Erfahrung festgegründet da; aber sie findet in ihr das Spiegelbild ihrer Bestimmungen, das ihr gleichsam die Ketten zeigt, mit welchen sie das Äussere an sich geschmiedet hat.

Über die Form des inneren Sinnes, die Zeit, und ihre transscendentale Bedeutung sich hier nochmals zu verbreiten, wird kaum erforderlich sein.

Die neue Theorie erforderte auch eine Korrektur der überlieferten psychologischen Lehren vom inneren Sinn, und Kant vollzieht sie bis zu dem Grade, der ihm notwendig erscheint, wenn er das Vorhandensein einer Selbstaffektion durch Hinweise auf die Selbstwahrnehmungen nachweist und so eine psychologische Tatsache von grosser Bedeutung konstatiert, die unter dem Material der erkenntniskritischen Untersuchung nicht fehlen darf.

Mit den überlieferten Theorien über den inneren Sinn hat die Kantische manche Berührungspunkte. Die Koordination des inneren und des äusseren Sinnes (bezw. der äusseren Sinne) als rezeptiver Vermögen, die bei Kant in der völlig selbständigen Bedeutung der beiden Sinne für das Erkennen zu erblicken ist, teilt sie mit den Theorien von Locke und Tetens, in denen ferner auch das Denken zu den Inhalten des inneren Sinnes gezählt wird. Der Gedanke der Selbstaffektion kann zurückgeführt werden bis auf Locke, dann auf die Lehre von der Selbstdetermination bei Crusius und die von der Selbstmodifikation bei Tetens. Auch die These, dass das Denken nicht als Tätigkeit wahrgenommen werde, wurde bereits vor Kant von Berkeley[2]) und Tetens aufgestellt. Mit Leibniz verknüpft Kant die elementare Aufgabe, die er dem inneren Sinn für das Verbinden der Vorstellungen zuschreibt.

[1]) Prozess ist hier nicht als psychologischer Vorgang zu nehmen.
[2]) a. a. O., § 27.

Nichtsdestoweniger ist die Kantische Theorie des inneren Sinnes als Ganzes, selbst nur von der psychologischen Seite aus betrachtet, eine neue Errungenschaft. In ihrem erkenntniskritischen Teile aber ist sie selbstredend von Grund aus Eigentum Kants.

§ 4.
Die Darstellung des Problems in der ersten Auflage der Kr. d. r. V.

Der Unterschied der Darstellung der Theorie in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V. betrifft fast ausschliesslich die Breite der Ausführung. Eine inhaltliche Differenz ist nur in einer unwesentlichen Ergänzung vorhanden, während sich Korrekturen der ersten Auffassung überhaupt nicht nachweisen lassen. Dem entspricht, dass Kant in der Vorrede zur 2. Auflage erklärt, er habe durch Verbesserung in der Darstellung dem Missverstande der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, abhelfen wollen, und dass er diese Zusätze nicht zur „eigentlichen Vermehrung“ zählt.

Die Aufgabe des inneren Sinnes für die Möglichkeit des Urteilens und der Selbsterkenntnis sind in beiden Auflagen die gleichen. Neu ist in der 2. Aufl. der Satz von der Selbstaffektion; aber der Sache nach ist auch diese Lehre bereits in der 1. Aufl. vorhanden, indem sie den inneren Sinn, also die Anschauung des Subjekts, durch das Denken des Subjekts bestimmt sein lässt und auch von Vorstellungen, die durch innere Ursachen gewirkt sind, spricht (A[1] 98). Es fehlt in ihr also nur die ausdrückliche Parallelstellung zu den Affektionen durch die Gegenstände der Erfahrung.

Das Verständnis der Lehre in der 1. Aufl. ist aber durch die Darstellung bedeutend erschwert. Die transscendentale Ästhetik bringt in der Hauptsache die einleitende Definition, auf welche sie freilich häufiger zurückgreift, um die Resultate inbetreff der Zeitform mit ihr in Verbindung zu bringen. Im Übrigen beschränkt sie sich darauf, neben der formalen Bedeutung des inneren Sinnes die materiale anzudeuten, ohne aber auf den Inhalt näher einzugehen.

Auch die transscendentale Logik verbreitet sich nicht so über den inneren Sinn, wie es seiner Wichtigkeit und der Neuheit des

Gedankens entsprochen hätte. Die transscendentale Deduktion, die in der 2. Aufl. eine völlige Umarbeitung erfahren hat, und in welcher der natürliche Ort für eine Sonderdarstellung war, baut in der 1. Aufl. die Lehre nur in gelegentlichen Folgerungen aus.

Der Leser, der die 2. Auflage bis zum Ende der Deduktion studiert hat, hat ein beinahe vollständiges Bild des inneren Sinnes aus den ausführlichsten Auseinandersetzungen gewonnen; in der 1. Auflage aber muss er sich begnügen, aus überaus mageren Notizen zum Verständnis zu gelangen. Ausser dem, was ihm die Ästhetik gesagt hat, erfährt er nur, dass unter innerem Sinn oder der empirischen Apperzeption **gewöhnlich** das empirische Bewusstsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung verstanden wird (A^1 107),[1]) und dass der Sinn sowohl als empirischer Sinn wie als Grundlage a priori betrachtet werden kann (A^1 115).

Auch in den weiteren Kapiteln der 1. Aufl. ist er auf eingestreute Bemerkungen angewiesen, in denen er noch liest, der innere Sinn sei ein blosser Inbegriff (194, 220). Gegenstand des inneren Sinnes sei das denkende Subjekt (A^1 357) und seine Prädikate seien Vorstellungen und Denken (A^1 358). Wichtige Belehrung wird er aus dem Gedankengang der Kritik des vierten Paralogismus der transscendentalen Psychologie (A^1 367 ff.) schöpfen:

Die unmittelbare Wahrnehmung ist ein genügsamer Beweis des Wahrgenommenen. In ihr erfahre ich die Wirklichkeit der empirischen Gegenstände des äusseren und des inneren Sinnes, die ja nichts weiter sind als Arten meiner Vorstellungen. Ein empirischer Gegenstand ist ein äusserer, wenn er im Raume, ein innerer, wenn er lediglich in Zeitverhältnissen vorgestellt wird. Gegenstand des inneren Sinnes bin ich selbst mit allen meinen

---

[1]) Diese Stelle wird von fast allen Interpreten dahin ausgelegt, dass nach Kant innerer Sinn und empirische Apperzeption identisch seien. Das ist um so verwunderlicher, als Kant ausdrücklich (A^2 153) erklärt, dass er das Vermögen der Apperzeption (nicht nur der reinen) vom inneren Sinn „sorgfältig" unterscheide. „Das Bewusstsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich" (A^2 68), also ist die empirische Apperzeption die einfache Vorstellung des empirischen Ich und kann (sic) nicht mit dem inneren Sinne, in dem das Mannigfaltige wahrgenommen wird, identisch sein. Aus jenem fundamentalen Irrtum gingen die Angriffe Herbarts und seiner Anhänger und die missglückten Erwiderungen J. B. Meyers hierauf hervor.

Vorstellungen, zu denen hier, da das Interesse speziell der Psychologie gilt, auch die „Empfindungen" Leid und Schmerz, sowie (A¹ 358) die Begierden gezählt werden.[1]) Von den empirischen Gegenständen aber sind scharf die transscendentalen zu unterscheiden, die unerkennbar sind, auf welche als die Ursachen der Anschauungen wir von den Wirkungen schliessen dürfen. Vgl. hierzu das oben (S. 21 ff.) über die Selbstaffektion Gesagte.

Aus allen einzelnen Ausführungen der 1. Aufl. lässt sich wohl ein Bild des inneren Sinnes zeichnen, das dem durchaus ähnlich, ja gleich ist, welches die 2. Aufl. entwirft. Aber indem die 1. Aufl. dem Leser selbst die Komposition überlässt, verleitet sie zu Missverständnissen, die denn auch nicht ausblieben und den äusseren Anlass zu den Zusätzen der 2. Aufl. abgaben.

§ 5.
Die Motive zu den Ergänzungen der zweiten Auflage.

Von Kants ersten Kritikern, die in der Zeit zwischen dem Erscheinen der 1. und 2. Aufl. der Kr. d. r. V. das Wort ergriffen, kann man allgemein sagen, dass ihnen das Verständnis für die neue Transscendentalphilosophie und daher auch für die mit ihr verwachsene Theorie des inneren Sinnes fehlte.

Kant muss aber von der Schwerverständlichkeit seines Werkes sehr überzeugt gewesen sein, wenn auf ihn die erste Rezension,[2]) die u. a. behauptete, er leugne die Realität der Gegenstände des inneren und äusseren Sinnes, einen solchen Eindruck machte, wie B. Erdmann sagt,[3]) dass sie ihn zu dem Entschluss führte, seinen Plan eines erläuternden Auszuges aus der Kritik zu erweitern, dem bisher Niedergeschriebenen historische und kritische Zusätze anzufügen, die den Zweck hatten, den eigentlichen Sinn seiner Untersuchung gegenüber dem Missverständnis der idealistischen Interpretation zu sichern, und das noch Niederzuschreibende eben-

[1]) Die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen u. s. w. schliesst Kant sonst ausdrücklich aus der Transscendentalphilosophie aus (28 f.).

[2]) Die Rezension ist von Garve verfasst und erschien, durch Zusätze und Streichungen entstellt, in der Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen, 1. Bd., 1782.

[3]) Erdmann, „Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft", Leipzig 1878, S. 488.

falls teils mittelbar, teils unmittelbar gegen diese Auffassung zu beziehen.

So erschienen 1783 die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". Diese Schrift bietet inbetreff der Lehre vom inneren Sinn gegenüber der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. nichts Neues und erwähnt den inneren Sinn noch weniger als jene, so dass Missverständnisse inbetreff seiner Kant vor Abfassung der Prolegomena wohl noch nicht bekannt geworden waren.

Nach Erscheinen der Prolegomena liess zuerst Garve seine Rezension in der ursprünglichen, nur durch einige, auf die neue Schrift bezugnehmende Stellen abgeänderten Fassung erscheinen.[1]) Dort heisst es unter anderen:

„Der Idealist unterscheidet die Empfindungen des inneren und äusseren Sinnes dergestalt, dass er sich einbildet: jener stelle hm wirkliche Dinge, dieser nur Wirkungen von Dingen vor, deren Ursachen ungewiss sind. Der transscendentale Idealist erkennt keinen solchen Unterschied: er sieht ein, dass unser innerer Sinn uns ebensowenig absolute Prädikate von uns selbst als der äussere von den Körpern angebe, insofern beide als Dinge an sich betrachtet werden sollen; ihm zufolge gleichen unsere Empfindungen einer Reihe abwechselnder Gemälde auch darin, dass sie uns ebenso wenig die wahren Eigenschaften des Malers als des gemalten Gegenstandes lehren. Mit einem Wort: Der transscendentale Idealismus beweist nicht die Existenz der Körper, sondern er hebt nur den Vorzug auf, den die Überzeugung von unserer eigenen Existenz vor jener haben soll" (a. a. O. S. 850).

An Garve schliesst sich zeitlich an H. A. Pistorius,[2]) der sich direkt gegen die Theorie des inneren Sinnes wendet: „Ich gestehe gern, dass, so leicht ich den Begriff des Raumes in diese meine Vorstellungsart einpassen zu können mir einbilde, es mir mit dem Begriffe der Zeit desto schwerer wird, ja dass ich hier eine mir unauflösliche Schwierigkeit fand. . . ." Diese Schwierigkeit bestand für den Verfasser darin, dass „nichts als Schein da wäre", wenn unsere inneren Empfindungen oder Vorstellungen nur Empfindungen seien und er bittet Kant, „diese Dunkelheit bei Gelegenheit aufzuhellen, wie es nämlich sich als möglich ge-

---

[1]) Allgemeine deutsche Bibliothek, Anhang zu Bd. 37—52, Bd. II, S. 838—852.

[2]) In der Allgemeinen deutschen Bibliothek vom Jahre 1784.

denken lasse, dass Vorstellungen, die man doch immer als reell, oder als Dinge an sich selbst voraussetzen muss, wenn man überhaupt erklären will, wie ein Scheinen möglich sei, selbst nur ein Schein sein können, und was dasjenige dann ist, wodurch und worin dieser Schein existiert".

Wenn Kant sich auch durch diese Kritik ebensowenig wie durch die erste getroffen fühlen mochte, so wird sie ihn doch mit andern Erwägungen zu der Überzeugung gebracht haben, dass eine Neubearbeitung der Kritik das grundlegende Neue in der Lehre vom inneren Sinn in dem Werke schärfer von dem Überlieferten zu trennen habe, als es in der 1. A. und in den Prolegomenen geschehen war.

Mit Beziehung auf Kant reden von einem inneren Sinn noch J. Fr. Abel,[1]) der ihn sich aus dem äusseren entwickeln lässt, und ferner J. A. H. Ulrich. Dieser lehrt,[2]) dass wir vermittelst des inneren Sinnes die unitas conscientiae erfahren (experiri), und zwar die Funktionen des Verstandes unter dem Gesetz und der Form der Zeit. Ulrich ist der einzige, der die Lehre Kants vom inneren Sinn anzunehmen scheint, wenn auch Spuren tieferen Verständnisses bei ihm sich nicht nachweisen lassen.

Soweit wir sehen, wird von den übrigen Kritikern und Philosophen jener Zeit auf Kants Lehre vom inneren Sinn nirgends eingegangen.[3]) Es ist das leicht zu begreifen, da sie sich ja nur dem bereits kritisch Denkenden aufschliesst. Wer aber auf die den inneren Sinn betreffenden Stellen der transscendentalen Ästhetik stiess und sie zu verstehen trachtete, wozu er jedoch noch gar nicht imstande war, der blieb in der psychologischen Auffassung stecken, an der er im Geiste der Überlieferung etwas Neues nicht fand; war er aber den kritischen Grundgedanken näher gekommen, so beschäftigten ihn andere Probleme als das des inneren Sinnes, welches ja eine Klärung jener voraussetzte, um überhaupt Problem für das kritische Denken zu werden.

---

[1]) „Über die Quellen der menschlichen Vorstellungen", Stuttgart 1786, S. 46.

[2]) a. a. O., § 53.

[3]) B. Erdmann nimmt an, dass Kant noch auf privatem Wege zur Erläuterung aufgefordert worden sei. (Kritizismus, S. 215). Kant sagt ja auch selbst in der 2. Aufl., dass man so viel Schwierigkeit daran gefunden habe, dass der innere Sinn von uns selbst affiziert werde (A^2 156, Anm.).

Kant glaubte aber offenbar, in einer synthetischen Darstellung seines Systems nicht darauf verzichten zu können, den inneren Sinn bereits einleitend anzuführen. Das geht daraus hervor, dass er die Zusätze in der 2. Auflage zum grossen Teil bereits der Ästhetik angliedert, während er selbst zugibt, dass ein volles Verständnis erst am Schlusse der Kategorienlehre möglich sei, und ferner daraus, dass in der analytischen Darstellung der Prolegomena ein solches Vorwegnehmen fehlt. War er nun dieser Meinung, so ist deutlich, dass ebensosehr die Übergehung des inneren Sinnes bei einem Teil der Kritiker wie die ablehnende oder unentschlossene Stellungnahme der anderen ihn zu Ergänzungen in der Darstellung der Lehre vom inneren Sinn veranlassen mussten, ja, dass er einen Hauptgrund in dem Mangel an Verständnis für das neue System in der Dunkelheit dieser so überaus wichtigen Lehre erblicken musste.

So bringt denn die 2. Auflage ihre weitläufig ergänzenden Ausführungen über den inneren Sinn mit grösserer Präzision, freilich auch mit häufigen Wiederholungen, die das Bemühen Kants verraten, den neuen Gedanken dem Leser möglichst zu verdeutlichen.

§ 6.
Die Auffassung der Kantischen Lehre in der Literatur.

So sehr nun die Kantliteratur ins Ungemessene angestiegen ist, die Lehre vom inneren Sinn ist in ihr stiefmütterlich behandelt worden. Man findet sie meist in Kants eigenen Worten wiedergegeben.

Im Wesentlichen unverändert wurde sie, soweit sie verstanden wurde, übernommen von dem Kantianer K. L. Reinhold[1]) und dem psychologisierenden Kantianer J. Fr. Fries.[2])

Versuche, die Stellung des inneren Sinnes im System des Kritizismus zu begreifen, mussten überall dort scheitern, wo man über die psychologische Auffassung nicht hinauskam. Das gilt von G. E. Schulze,[3]) der den Angelpunkt der ganzen Lehre in der Behauptung der Selbstaffektion erblickte und diese aus dem

[1]) a. a. O., S. 351 ff.

[2]) „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft", Heidelberg 1828, Bd. I, S. 75 ff.

[3]) „Psychische Anthropologie", Göttingen 1826, 3. Ausg. (S. 34 ff.).

Grunde für verfehlt erklärte, weil die Gegenstände des inneren Sinnes, die das Ich affizieren sollten, erst vorhanden seien, wenn das Ich davon wisse; sie könnten also nicht als affizierend gesetzt werden, da sie noch nicht vorhanden seien. Vor allem aber gilt das vorhin Gesagte von Herbart, der den inneren Sinn mit Beziehung auf Kant als eine „ziemlich mangelhafte Erfindung" der Psychologie bezeichnet,[1]) ohne sich die Mühe zu geben, das für Kant nachzuweisen. Da seine Argumente gegen den inneren Sinn für die Exegese der Kr. d. r. V. belanglos sind, sei hier nur auf den Widerlegungsversuch von J. B. Meyer[2]) hingewiesen. Zu erwähnen sind dann noch die Herbartianer Drobisch[3]) und Volkmann,[4]) die wie ihr Meister der Theorie feindlich gegenüber stehen. Volkmann findet Kants Fehler darin „das als leere Form, ja als die formentwickelnde Form a priori an die Spitze einer die Psychologie negierenden Untersuchung zu setzen, was sich am Ende einer rein psychologischen Untersuchung, dann aber als wirkliche Vorstellung herausstellt".

J. Bergmann bemerkt richtig,[5]) dass nach Kant der innere Sinn kein Organ sei, aber er wendet deshalb ein, dass der Name auf einer irrigen Analogie beruhe. A. Stadler[6]) findet dagegen eine solche Analogie gerechtfertigt. Die Zeit sei „als Vorstellungsform, insofern Vorstellungen überhaupt als von einander unterschiedene Bewusstseinszustände apperzipiert werden" gleichsam die Wahrnehmungsform eines inneren Sinnes, wie der Raum diejenige Form des Vorstellens sei, in welcher „es" (das Vorstellen) zum äusseren Sinn werde.

Friedrich Albert Lange lehnt die Lehre vom inneren Sinn ab, indem er einwendet:[7]) Das absolute Ich hat keinen anderen Inhalt als das grosse Ganze der Aussenwelt in ihrer räumlichen Erscheinungsform. Zu dieser Aussenwelt gehört auch das leibhafte Ich, bei welchem allein von Selbsterkenntnis die Rede sein kann. Diese Selbsterkenntnis ist aber kein besonderer

---

[1]) „Lehrbuch der Psychologie", S. 55.
[2]) a. a. O., S. 277.
[3]) „Empirische Psychologie", Leipzig 1842, § 56.
[4]) „Lehrbuch der Psychologie", 3. Aufl., Cöthen 1885, Bd. II, S. 184 ff.
[5]) „Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins", Berlin 1870, S. 45 f.
[6]) „Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie", Leipzig 1876, S. 35 ff.
[7]) „Logische Studien", Iserlohn 1877, S. 137 ff.

Akt des Erkennens, denn das erkannte Ich ist schon von Haus aus nichts anderes als nur Objekt, und die Wahrnehmung seines inneren Zustandes kann nur dann einen Inhalt gewinnen, wenn sie sich an körperliche Symptome hält. Ein besonderer innerer Sinn existiert also nicht. Wie nahe Lange unserer Interpretation gekommen ist, ohne den erkenntniskritischen Charakter des inneren Sinnes einzusehen, zeigt folgende Auslassung:[1] „Will man aber, um das reine Denken zu beobachten, systematisch Alles davon absondern, was zur Empfindung und zur Raumform gehört, so beachte man auch, dass diese Art von „Denken" eine reine Abstraktion ist. Sollte es etwa gelingen, sie mit irgend einer Formel in die reine Zeitform zu zwingen, so ist damit nichts gewonnen, denn auf das wirkliche Denken und also auch auf die Beobachtung unseres inneren Zustandes erleidet eine solche Formel gar keine Anwendung."

Erst Herm. Cohen[2] würdigt die Bedeutung des inneren Sinnes für das System des Kritizismus, indem er Grund und Aufgabe des inneren Sinnes „in den metaphysischen Bedürfnissen des kritischen Idealismus" gelegen sein lässt. Die Synthesis setzt eine reine Form ihrer Materie voraus. Das ist der innere Sinn, der einen doppelten Inhalt hat, die Vorstellungen des äusseren Sinnes und das Ich.[3] Nicht des Stoffes wegen ist dieser Sinn ein innerer, sondern weil seine Form transscendental notwendig ist für die Gestaltung des Mannigfaltigen.[4] Für das Ich hat der innere Sinn eine doppelte Bedeutung, einmal indem er den materialen Idealismus niederwirft, dann, indem er das Ich erst möglich macht.[5] Die erste ist die transscendentale Bedeutung, die die Wirklichkeit der äusseren Dinge rettet, die zweite die metaphysische, die das Ich zur Erscheinung macht.[6]

Diese Auffassung findet ihre Bestätigung durch die vorliegende Untersuchung, welche die Cohensche Interpretation weiter ausbaut, indem sie vor allem die Grundlagen der Erkenntnis der transscendentalen Bedeutung des inneren Sinnes zu erbreitern trachtet.

---

[1]) a. a. O., S. 139.
[2]) „Kants Theorie der Erfahrung", S. 328.
[3]) a. a. O., S. 191 f.
[4]) a. a. O., S. 330.
[5]) a. a. O., S. 333 f.
[6]) a. a. O., S. 333 f.

Der Kantischen Theorie hat sich P. Natorp in seinen Untersuchungen über das Wesen der Psychologie in hohem Grade angeschlossen: Die Apperzeption, das Bewusstsein der Einheit des Mannigfaltigen, ist nur am Inhalte aufzeigbar. Allein in der Verbindung der Inhalte, in welcher sich die in abstracto isolierbaren Teilinhalte im jedesmaligen wirklichen Bewusstsein darstellen, ist sie psychologisch fassbar. Die Zeit als Form des Bewusstseins liegt aller Verbindung als ursprünglichste Form zu Grunde. Sie gibt die Möglichkeit, dass eine Mehrheit von Inhalten zugleich unterschieden und in einem gleichsam übergreifenden Bewusstsein verbunden wird.

Unmittelbar äussert sich Natorp zu der vorliegenden Frage in seiner „Allgemeinen Psychologie",[1]) wo er (S. 36) sagt; dass nach Kant äusserer und innerer Sinn, d. i. Raum- und Zeitvorstellung zuletzt nur seien: gewisse „Arten, die Vorstellungen im Gemüte zu setzen" und sich nur in der Art dieser Setzung, nicht dem Stoffe nach unterscheiden.

Aus alledem geht hervor, dass Natorp die Lehre vom inneren Sinn durchaus als erkenntniskritische auffasst und seine Interpretation in den wiedergegebenen Punkten mit der unsrigen übereinstimmt. In der angezogenen Stelle aus der „Allgemeinen Psychologie" wird ausschliesslich die formale Bedeutung des inneren Sinnes, wie sie sich bei Kant findet, hervorgehoben, während die Sätze aus der „Einl. i. d. Psych." die materiale Bedeutung charakterisieren, wenn sie auch nur indirekt, den Vorbemerkungen des ersten Paragraphen zufolge, auf Kant zu beziehen sind.

Eine Sonderuntersuchung[3]) widmete Rob. Reininger[2]) der Frage nach der Lehre vom inneren Sinn bei Kant.

Er unterscheidet vier Gruppen der inneren Erscheinungen. Die erste umfasst — in irgend einer Weise — auch die äusseren Erscheinungen — die zweite die Vorstellungen und Gedanken — die dritte bezieht sich auf den Willen — die vierte auf die Gefühle der Lust und Unlust.[4]) Diese Klassifikation bleibt aber so

---

[1]) Marburg 1904.

[2]) Eine Bonner Dissertation vom Jahre 1873: „Über inneren Sinn" von Hans Kleser bringt über Kant nichts Erwähnenswertes.

[3]) „Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung". Wien 1900.

[4]) a. a. O., S. 27.

sehr an der Oberfläche, dass sie eine nähere Betrachtung nicht erfordert, zumal die vom Verfasser angezogenen Belegstellen bereits einzeln besprochen wurden.

Ferner findet er in der Kantischen Theorie zwei scharf zu trennende, da mit einander unverträgliche, Auffassungen. Nach der ersten Auffassung ist der innere Sinn ein dem äusseren koordiniertes Organ der Rezeptivität, welches von innen, d. i. von Seite der Vorgänge in unserem eigenen Ich Affektionen erleidet, und diese unter der formalen Bestimmung der Zeit zu „inneren Erscheinungen" umwandelt. Nach der zweiten Auffassung hingegen ist der innere Sinn identisch mit der Sinnlichkeit, ja dem ganzen „Gemüte" überhaupt, insofern er alle Vorstellungen umfasst und allen sein Gepräge, die Form der Zeit, aufdrückt.[1])

Indem Reininger übersieht, dass äusserer und innerer Sinn Inbegriffe, Abstraktionen sind, und indem er auch den notwendig expositionellen Charakter mancher Sätze der Kr. d. r. V. über den inneren Sinn nicht beachtet, gelangt er zu jenem Widerspruch. Nicht nach verschiedenen Seiten, sondern nach einer Seite hin schauen wir mit dem inneren und dem äusseren Sinn. Die Sinnlichkeit ist nicht gespalten, sondern sie wird abstrahierend geteilt; sodass gar wohl beide Auffassungen mit einander vereinbar sind.

Dass der innere Sinn mit dem Gemüte bei Kant nach der zweiten Auffassung identisch sei, ist ein offenbarer Irrtum, da dem Gemüte, wie gezeigt wurde, auch das Denken zugeschrieben wird.

Eine Umgestaltung der Lehre vom inneren Sinn in der Kr. d. r. V. liegt nicht vor. Die tiefe Bedeutung des inneren Sinnes für das Erkennen ist Reininger entgangen.

Gegen ihn wendet sich in seiner Erlanger Dissertation P. Knothe.[2]) Er verdunkelt den Tatbestand, indem er wie Reininger zur Ergänzung des inneren Sinnes den inwendigen Sinn aus der „Anthropologie"[3]) herübernimmt und ihm „nicht nur die Erzeugung der Gefühle im transscendentalen Stadium, sondern

[1]) a. a. O., S. 52.

[2]) „Kants Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassung bei Reininger." Diss. Erlangen 1905.

[3]) Der innere Sinn, als dessen Inhalt in der Anthropologie ebenfalls „das Verhältnis der Vorstellungen in der Zeit" bezeichnet wird, wird dort als Erkenntnisvermögen des Individuums betrachtet, welches ebenso zu Täuschungen verführt, wie es Wahrheiten vermittelt, d. h. in der Kritik wird der innere Sinn in seiner Bedeutung für das Zustandekommen synthetischer Urteile a priori und der Erfahrung überhaupt gewürdigt, in der

überhaupt alles, was im Empirischen als nicht räumlich auftritt“ zuweist (S. 18). So findet er denn, dass alle Dinge, äussere sowohl wie innere, d. i. die Inhalte des äusseren und des inwendigen Sinnes, Erscheinungen des inneren Sinnes seien.

Der innere Sinn ist so nichts anderes „als Aufnahme- und Umsetzungsorgan für fremde, nicht aus ihm stammende, transscendentale, äussere und innere Objekte, die er als empirisch in Raum und Zeit zum Bewusstsein bringt.“ Bei Reininger rügt er die empirisch-psychologische Deutung, welche den Kantischen Begriff der „Anschauung des inneren Zustandes“ psychologisch und nicht transscendental verstehe.

Beiden Arbeiten ist es nicht gelungen, die wichtige Frage nach dem Inhalte des inneren Sinnes zu lösen und so erscheint in ihrer Darstellung die Lehre vom inneren Sinn als eine überaus widerspruchsvolle, der der Exeget nur durch Hülfskonstruktionen näher kommen kann, der innere Sinn selbst aber bleibt deshalb als fremdartiges Element im Kritizismus bestehen.

Es war Aufgabe der vorliegenden Arbeit, eine Auffassung zu suchen, welche von diesem Fehler frei sei; denn es schien von vornherein nicht wahrscheinlich, dass ein Denker wie Kant sich solche Inkonsequenzen, wie man ihm vorwarf, habe zu Schulden kommen lassen und dass seine Darstellung so oberflächlich sein könne, um solch wichtige Ergänzungen, wie die durch einen innerlichen Sinn zu fordern.

Wir glauben eine Lösung unserer Aufgabe gefunden zu haben. Nirgends haben wir eine Lücke, nirgends einen tatsächlichen Widerspruch der einzelnen Stellen gefunden. Im Gegenteil, die Lehre vom inneren Sinn erwies sich als notwendiger und überaus wichtiger Bestandteil des Systems. Daraus ergibt sich aber, dass eine kritische Beurteilung sich auf das ganze System erstrecken muss, wenn sie mehr als die psychologische Seite des Problems treffen will.

Anthropologie in seinem Wert für die stets wechselnden Erfahrungen unseres subjektiven Zustandes.

Für unsere Auffassung des inneren Sinnes, wie ihn die Kr. d. r. V. kennt, haben die Ausführungen der „Anthropologie“ nur bestätigende Bedeutung, keineswegs bringen sie Ergänzungen, auf welche die Erklärung der Kritik angewiesen wäre, vor allem aber nicht in der Einführung des sensus interior, welcher (§ 13) als das Vermögen der Gefühle der Lust und Unlust bezeichnet wird.


Stanford University Libraries
3 6105 005 657 510

